

ANALECTA ARCHAEOLOGICA RESSOVIENSIA



RZESZÓW 2011

VOLUME 6

SPACE
POWER
RELIGION



Institute of Archaeology Rzeszów University

A N A L E C T A
ARCHAEOLOGICA
RESSOVIENSIA

SPACE - POWER - RELIGION

Przestrzeń - Władza - Religia

INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY RZESZÓW UNIVERSITY

A N A L E C T A
ARCHAEOLOGICA
RESSOVIENSIA

VOLUME 6

SPACE – POWER – RELIGION

Przestrzeń – Władza – Religia

Rzeszów 2011

Editor
Sławomir Kadrow
slawekkadrow@gmail.com

Editorial Secretary
Magdalena Rzucek
magda@archeologia.rzeszow.pl

Volume editors
Sławomir Kadrow
Dariusz Wojakowski

Editorial Council
Sylwester Czopek, Eduard Droberjar, Michał Parczewski,
Aleksandr Sytnyk, Alexandra Krenn-Leeb

Volume reviewers
Prof. Dagnosław Demski – Institute of Archaeology and Ethnology,
Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland
Prof. Jerzy Bartkowski – Institute of Sociology, Warsaw University, Warsaw, Poland
Dr. Florin Gogaltan – Institute of Archaeology and History of Art,
Romanian Academy of Sciences, Cluj-Napoca, Romania
Dr. Mikola Kryvaltsevich – Institute of History, National Academy of Sciences, Minsk, Belarus
Prof. Jerzy Libera – Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, Poland
Dr. Jaroslav Peška - Palacký University of Olomouc, Czech Republic

English proofreading
Dave Cowley

Photo on the cover
Wierzawice, site 31. A flint assemblage.
Photo by M. Połtowicz-Bobak

Cover Design
Piotr Wisłocki (Mitel)

ISSN 2084-4409

Typesetting and Printing
Mitel

The publications was financed by the
Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego

Abstracts of articles from *Analecta Archaeologica Ressoviensia* are published
in the Central European Journal of Social Sciences and Humanities

Editor's Address
Institute of Archaeology Rzeszów University
Hoffmanowej 8 Street, 35-016 Rzeszów, Poland
e-mil: iarch@univ.rzeszow.pl
Home page: www.archeologia.rzeszow.pl

Contents / Spis treści

Articles / Artykuły

Editorial / Od Redakcji	7
Sławomir Kadrow	
Power and Authority in Prehistory and the Problem of Interdisciplinary Archaeological Studies	11
Władza i panowanie w prehistorii a zagadnienie interdyscyplinarności studiów archeologicznych	39
Beata Golińska	
The Role of Archaeological and Ethno-Historical Sources in the Study of Prehistoric Amazonia	55
Rola źródeł archeologicznych oraz etnohistorycznych w studiach nad pradziejami w Amazonii	89
Agata Nijander-Dudzińska, Dariusz Wojakowski	
Local Government – From the “Small State” to the Social Field	109
Władza lokalna – od „małego państwa” do pola społecznego	124
Jerzy Jęstal	
The Concept of Ritual in Sociology and other Social Sciences	133
Pojęcie rytuału w socjologii i innych naukach społecznych	158
Jacek Gądecki	
Walking as a Way of Experiencing Everyday Space	177
Spacer jako forma doświadczenia przestrzeni codzienności	191
Maria Godyń	
The Individual – the Space – the Memory: an Ethnological Study of Territorial Identification of the Relocated Community of Maniowy Village	201
Człowiek – przestrzeń – pamięć. Identyfikacja terytorialna przemieszczanej społeczności wsi Maniowy w perspektywie badań etnologicznych	222
Marta Połtowicz-Bobak	
Space in Archaeological Research – Methods of Reading and Interpretation. An Outline of the Issue	237
Przestrzeń w badaniach archeologicznych – metody czytania i interpretacji	260

Ewa Baniowska-Kopacz

- Exchange Theory in the Light of Cooperation and Mutual Assistance 271
Teoria wymiany w kontekście współdziałania i pomocy wzajemnej 296

Sylwester Czopek

- Cultural Change from the Perspective of Cultural-Historical Archaeology 317
Zmiana kulturowa z perspektywy archeologii kulturowo-historycznej 332

Jacek Górski, Przemysław Makarowicz

- Environmental Determination and the Development of Trzciniec Cul-
tural Circle Settlement in the Oder and Vistula River Catchments 343
Naturalne uwarunkowania rozwoju osadnictwa trzcinieckiego kręgu
kulturowego w dorzeczu Odry i Wisły 355

Reviews / Recenzje**Andriy Bardetskiy**

- (review) E. A. Kravchenko. Kizil-kobinska kultura u Zakhidnomu Krimu.
Kyiv, Luck: IA NAN Ukrainy 2011; 272 pp. 196 figures 361
(рец.) Е. А. Кравченко. Кизил-кобинська культура у Західному Кри-
му. Київ, Луцьк: ІА НАН України, 2011; 272 с., 196 рис. 367

Chronicle / Kronika**Oleksandr Diachenko, Taras Mylian**

- XXXVIII Report Conference „Archaeological Researches in Southeast
Poland, West Ukraine and North Slovakia in 2011”, Rzeszów,
20–21 March 2012 375
Підсумкова хххviii конференція «археологічні дослідження 2011
року в південно-східній Польщі, західній Україні та північній
Словаччині», Жешів, 20–21 березня 2012 року 380

Editorial

Volume 6 of *Analecta Archaeologica Ressoviensia* arises from the interdisciplinary seminar “Space – Power – Religion” organized by the Institute of Archaeology and the Institute of Sociology, University of Rzeszów, and the Department of Sociology and Social Anthropology, University of Science and Technology in Kraków. As a collaboration of archaeologists, sociologists and ethnographers, the seminar and this publication explore the prospects for future interdisciplinary collaborations. This collection of articles represents the common ground between the disciplines represented, though terminology and approach differ between researchers.

However, the three years of discussions building up to this publication allow us to explore these texts and the links between them. All of us, regardless of which discipline we work in, are interested in what contemporary sociology calls social process. Power, space, ritual and memory are all entirely aspects of social processes. Thus, the differences in time and place where these processes take place can be regarded as secondary, although of course these factors determine methodology and the type of data we use.

This is why archaeological, sociological, historical and ethnographic research can benefit so much from interdisciplinary discussion of complementary approaches to social processes.

Sławomir Kadrow
Dariusz Wojakowski

Od Redakcji

Przedstawiony zbiór artykułów jest wynikiem współpracy archeologów, socjologów i etnografów w ramach interdyscyplinarnego seminarium „Przestrzeń – Władza – Religia”, organizowanego przez Instytut Archeologii i Instytut Socjologii Uniwersytetu Rzeszowskiego oraz Katedrę Socjologii Ogólnej i Antropologii Społecznej Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Celem naszych seminaryjnych spotkań i niniejszej publikacji jest zarysowanie perspektyw przyszłej interdyscyplinarnej współpracy. Zestawienie prac w 6 tomie *Analecta Archaeologica Ressoviensia* informuje czytelnika przede wszystkim o tym, że przedstawiciele reprezentowanych w nim dyscyplin posiadają wspólne obszary zainteresowań lecz posługują się dość odmiennymi językami do opisanego tego, co jest wynikiem ich badań.

Doświadczenie trzech lat dyskusji pozwala jednak na interpretację tych tekstów i powiązań między nimi. Wszystkich nas, niezależnie od uprawianej dyscypliny interesuje to, co współczesna socjologia nazywa procesem społecznym. Władza, przestrzeń, rytuał czy pamięć, są niczym innym, niż aspektami procesów społecznych. Różnica czasu i miejsca owych procesów może być zatem uznana za drugorzędną, choć oczywiście determinuje naszą metodologię i rodzaj danych, którymi się posługujemy.

Katalog różnic sugeruje zatem, że o pracach archeologicznych i socjologicznych, jak też o historycznych i etnograficznych powinniśmy myśleć jako o komplementarnych ujęciach procesów społecznych.

Sławomir Kadrow
Dariusz Wojakowski

ARTICLES / ARTYKUŁY

Jerzy Jestał*

The Concept of Ritual in Sociology and other Social Sciences

ABSTRACT

J. Jestał 2011. The Concept of Ritual in Sociology and other Social Sciences. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 6, 133–176

This article constitutes a critical review of the knowledge and theories regarding ritual and ceremony which have emerged in the social sciences. The impetus for this undertaking is the conviction that the issue of ritual has been paid insufficient attention – particularly in sociology. The text opens with deliberation on the subject of defining ritual and ceremony. Subsequently, the theories of ritual which explain existing ceremonies by looking at the conditions under which these observances arose are examined. This article comprises also ponderings on the place of ritual in sociological theory.

Keywords: Ritual, ceremony; theory; social sciences; myth; religion; theatre; genesis, function, and types of ritual

Received: 03.02.2011 ; Revised: 27.11.2011; Accepted: 22.12.2011

The issue of ritual does not draw special favor in sociology for which state of affairs there are many explanations. Above all, ritual is associated with indigenous populations whereas the focus of sociology is on contemporary societies. If some material on ceremonies appears in mass media, it is usually set against exotic images of rhythmically moving and singing members of some Buddhist or Hindi sect, or we see boys from some native tribe subjected to tests of pain tolerance or attentively listening to the words of a shaman filling them in on the mysteries of the clan.

An aura of extraordinariness and strangeness is attached to the concept of ritual. Describing the onset of anthropology's interest in ritual, Susan Langer unkindly comments: *Frobenius (...) describes an initiation ceremony in New South Wales, in the course of which the older men performed a dog-dance, on all fours, for the benefit of the young acolytes who watched these rites, preliminary to the painful honor of having a tooth knocked out. Frobenius refers to the ritual as a "comedy," a "farce," and is amazed at the solemnity with which the boys sat through the "ridiculous canine display. (...) Perhaps the savages who "laughed*

* Spiechowicza 13/39, 35-223 Rzeszów, Poland; jerzyjest@windowslive.com

consumedly” at a tonsured father’s sacraments with Holy Water, his God-eating and his scriptural explanations, were having a similar difficulty! (Langer 1954, 37–38).

Nevertheless, once attention is turned towards the rituals of contemporary societies, then it is usually in the context of bureaucratic procedures, time-consuming, and incomprehensible clerical tasks – the completion of a stack of forms and the delivery of various documents. In present-day communities, rituality often refers to blind subjugation to some rules and regulations. To some degree, the Evangelists and Jesus Christ are responsible for this negative opinion about ritual – primarily for the criticism of ceremonies contained in this significant assertion: “The Sabbath was made for man, not man for the Sabbath” (Mark 2, 27–28).

Analysis of the Concept of Ritual

To start with, we should deal with the most basic matter – the question of terminology. In Polish language we have two terms with only slight different meaning: “rytuał” (eng. ritual) and “obrzeź”. In their *Dictionary of Sociology*, Olechnicki and Załęcki defined “rytuał” as, “a form of “obrzeź” conducted in the presence of sacrum and pertaining to the life of a society; it is executed in the form of a series of actions and strictly delineated ritual tasks (often of a magical or religious nature)” (Olechnicki, Załęcki 2002, 181–182). In turn, “obrzeź” is seen as, “a set of collective or also individual actions or practices comprising part of a public rite of a religious or secular nature. The main goal and function of the rituals in society is seen as the sustenance of integration” (Olechnicki, Załęcki 2002, 142). The authors of this cited text associated “obrzeź” with ritual; Zofia Staszczak did likewise in the entry of *ritual* she authored in the *Ethnological Dictionary* (Staszczak 1987, 321). Herein, too, ritual and “obrzeź” will be treated interchangeably.

That said, authors writing in the English language do not have a problem with such term confusion. For example, let us look at the definition of ritual in *A Dictionary of Sociology* published by Oxford University Press: “Generally, an often-repeated pattern of behaviour which is performed at appropriate times, and which may involve the use of symbols. Religion is one of the main social fields in which ritu-

als operate, but the scope of ritual extends into secular and everyday life as well” (Marshall 2003, 1472)

Also significant is Eric Rothenbuhler’s remark that the noun and adjectival senses of the word *ritual* should be distinguished in analysis because it could mean a kind of social action, trait, or stylistic aspect of that action (Rothenbuhler 2003, 20). It seems that sociology and anthropology differ in their emphasis of distinct aspects of ritual: contemporary sociology concentrates its attention on ritual in the adjectival sense (with the notable exception of Randall Collins), while anthropology mainly focuses on ritual as an important element of culture, especially indigenous societies. The “adjectival perspective” in sociology is represented by, for instance, Robert Wuthnow’s concept of the sociology of religion which describes ritual as “a symbolic-expressive aspect of behavior that communicates something about social relations, often in a relatively dramatic or formal manner”. (Wuthnow 1987, 109).

Can ritual behavior be differentiated in everyday life from non-ritual behavior? After all, a characteristic of ritual behavior is its repetition and preservation of a rather fixed order or pattern. Yet it is, of course, easy to point out often recurring conduct which does not constitute ritual, but is rather the effect of biological or environmental (in the technical sense) conditioning. Perhaps setting ritual behavior apart from the non-ritual is not a key issue in sociology.

Quite the contrary, in archeology this a truly weighty matter. Otherwise, how would we interpret the figure of a doll in a child’s grave? Was it placed there by the mother as an aching gesture upon the loss of her daughter, or is the doll the correlate of some funerary ritual? In order to correctly interpret this fact, we must refer to another – the symbolic-expressive – element of ritual. If such figures are found often in tombs, then in all probability we can assume that such behavior expresses not only pain but also implies some vision of an afterlife reality. In archeology it is accepted practice to consider as a correlate of ritual those items which cannot be assigned (in light of current knowledge) some instrumental or technological value (Brück 1999, 314–317). Nonetheless, this solution is less than satisfactory.

In his definition, Wuthnow stresses the importance of ritual as a form of communication – its theatricality and formalization. Roy Rappaport (1999, 37–45) considers that ritual is enacted and not just implemented in some ordinary fashion. Therefore, the appearance of

actors or performers is necessary to ritual. Seen from this perspective, it becomes something closer to or even synonymous with theatre. Certainly some anthropologists followed just such a path in the evolution of the anthropology of theatre (see Victor Turner) while dramaturgy gained prominence in sociology thanks to Erving Goffman's *The Presentation of Self in Everyday Life*. Be that as it may, significant differences do exist between theatre and ritual. In the former there is the division between the actors and the audience; in the latter all persons present are participants in the ritual even though there is a natural distinction between more or less significant roles.

Let us take, for example, the Roman Catholic mass. Undoubtedly the role of the celebrant priest is more important than that of the faithful gathered. Even so, they are all participating and are vitally interested in the outcome of the ritual which comprises the sacrament of the Eucharist. When it comes to the matter of a ritual's formalization, its level varies. The least prescribed are those of everyday life; the most decorous are state, church, or other institutionally-led observances which are customarily labeled ceremonies.

The last feature of the ritual is its conveyance of some information about human society. This means no more or less than the fact that ritual is impossible outside society if not performed by individuals. Ceremonies and rituals are part and parcel of culture and an element of social life. The information it contains is not clearly intelligible for all. Even the participants are not always capable of fully deciphering the relayed message. Herein lies the fallibility as well as solidity of rituals and ceremonies.

The Emergence of Rituals

Let us initiate our analysis of rituals by posing a question on the impetus for its emergence. Valuable information is provided by the findings of Konrad Lorenz' research. Being both an ethologist and evolutionary psychologist, he tried to apply conclusions from observations of animal and insect behavior in the elucidation of issues pertaining to the behavior of mammals at a higher level – human beings. Herein lies the genesis of his most renowned concept: the theory of aggression.

It was in this same mode that Lorenz approached the manifestation of ritualized behavior among animals. His hypothesis is most

simply summarized as follows: habit transmutes into custom and subsequently into ritual. Lorenz illustrated this thesis with various examples. He noted, for instance, that the male in one species of flies, prior to attempting copulation, offers the female a trophy insect. Once she accepts his gift and undertakes its consumption, the male can calmly copulate, confident that his beloved will not mistake him for fodder. His clever subterfuge cannot be treated as ritual although the aim is clear (Lorenz 2005, 62–63).

That duly noted, one wonders why this same pattern of behavior is observed in another species of flies whose females do not devour males and, in fact, never eat other flies with the exception of this singular pre-coital feast? Lorenz deduces that an earlier acquired pattern has been transferred to successive generations, and has been maintained despite the fact that under new conditions the causes for its introduction have become extinct. This scholar argues that human rituals appear in the same way with the difference lying in the fact that transfer among other living things is conducted by imprinting whereas among human beings this transmission is of a cultural nature. The creation and preservation of individual habits is explained by Lorenz as lying in psychology: „For a living being lacking insight into the relation between causes and effects it must be extremely useful to cling to a behaviour pattern which has once or many times proved to achieve its aim, and to have done so without danger. If one does not know which details of the whole performance are essential for its success as well as for its safety, it is best to cling to the all with slavish exactitude. The principle, ‘You never know what might happen if you don’t’ is fully expressed in such superstitions” (Lorenz 2005, 68–69).

To a certain degree, complementary to Lorenz’ theory is the research done by an anthropologist, Marvin Harris, into the surfacing and sustenance of certain religious obligations and prohibitions. Just like his behavioral psychology colleague, Harris aimed to shed light on certain odd and extraordinary customs by viewing them through the prism of the place and conditions under which they arose and were shaped. For example, in explaining the injunction against the consumption of pork among Jews and Muslims, Harris stated that this directive was justified and appropriate at the time and in its natural, ecological environment because, although pork is tasty, swine husbandry at high temperatures and on desert territory led to high mortality. So as to

deter its members from undertaking a dangerous risk connected with investment in the breeding of hogs, a sacrosanct ban was introduced against the eating of pork (Harris 1985, 49). While it is true that under European conditions this ban ceases to be economically substantiated, for Jews its rejection would occasion the doubting of tradition and the rebuffing of the culture which constitutes their identity.

Harris' conception is convincing in its explanations of certain aspects in the materialization and maintenance of concrete rituals. After all, it is culture (and along with it, rituals and ceremonies) which serves an adjustment function between societies and their environment. Nevertheless, it would be difficult to expect the principle of adaptation to explain everything.

Returning to Lorenz, let us repeat again that the difference between rituals in the animal kingdom and the human world is rooted in the fact that various, more intelligent species of animals are capable of creating and utilizing a certain, though rather limited set of signs. Man, however, is a symbolic animal; meanings contained in human rituals go far beyond any precise and literal content.

It is very possible that rituals played a key role in anthropogenesis. The results of contemporary investigations into the behavior of chimpanzees and other human-like primates prove that ritual (in the sense of multiple, subconscious replication of a pattern) could have contributed to the emergence of symbolic concepts. The findings from experiments on the conduct of mankind's closest relatives confirm that symbols (i.e., signs which mean something more than only a signified object) can be shaped in the minds of chimpanzees. Manifold repetition of the same patterns leads to a blurring of internal differentiation between the components of the pattern and probably to the creation of a novel concept in the ape's mind: the imagining of a whole which constitutes something new when measured up against the separate elements (Deacon 1997, 402–403).

The following concepts discussed here all seek to find the rudiments of ritual in some real, historical, or mythical event. The controversial French philosopher and anthropologist, René Girard searched for the instigation of ritual in the first mythical murder. The point of departure for him was an assumption that each religion includes ritual worship of God or gods. The most primary and fundamental ceremony (found in whole or in part in nearly all religions) is a ritual in which an

animal is offered (slaughtered) in honor of some divinity. Moreover, in many cultures we find traces of a ritual even more bloody and cruel – human sacrifice. Girard feels that this homicidal ritual was present at the outset of human culture and civilization; only as a subsequent development were humans replaced by animal offerings.

Substantiating his bold and controversial hypothesis, he summons up material obtained not only by ethnographers, anthropologists, archeologists, and sociologists of religion, but finds confirmation of his theory in the history of literature, art, and folklore. His line of thinking can be roughly presented as follows: the fundamental mechanism of social life is mimesis (imitation). This means that each man wants to have as much (e.g., in women, resources, etc.) as any other member of his community. Rivalry and aroused greed lead to altercations whose end result must be the death of his adversary. This first murder ushered in civilization in that it discharged emotions, built community ties between murderers, and feelings of guilt were eradicated by various narratives which burdened higher powers (God or gods) with responsibility for death. From this moment on, the mechanism of the scapegoat became the model way of resolving social crises. In time, however, human sacrifice was replaced by animal sacrifice.

Traces of this development, so weighty in the humanization of relations, can be found, among others, in the *Iliad* (the tale of Iphigenia being offered by Agamemnon in return for success in his expedition), or in the Bible (the story of the near-killing of Isaac by Abraham). Here on in, the history of human civilization takes on a completely different character whose crowning moment was the martyr's death of Jesus Christ on the cross. Offered on behalf of the whole of mankind, this sacrifice rendered any future one unproductive. In fact, subsequent acts of this type would be unacceptable (Girard 1987, 292).

Girard sailed through the history of world culture in rather cavalier fashion, seeking remnants of primeval violence and scapegoat rituals. He recounts, too, information gathered by ethnographers and anthropologists about rituals symbolizing the killing of a king or other persons. With great respect, he refers to Freud and the psychoanalyst's notion of primal murder of the tribal chief. Girard treats his explorations as if it were an assignment for a detective – seen especially in this comment: „It is something more than mere chance that has led to the coincidence of these remarkable events, linking the indubita-

bly real progress of the so-called human sciences with the slow but steady progress of knowledge toward an understanding of the surrogate victim and of the violent origins of all human culture” (Girard 1989, 240–241).

One can be awed by Girard’s knowledge of cultures, yet his underlying thesis – i.e., that each community subconsciously conceals some felonious crime committed in the distant past (as in the case of Jedwabne) – is doubtful. Even if we were to agree that rituals of human sacrifice were widespread in prehistoric times and are still practiced today in some corners of the world (For instance, in 2002, the corpse of a small, African boy was found in the Thames River. The nature of his wounds and the objects found nearby testify to his being the object of some bloody ritual), it would be difficult to accept an assertion that human bonds and religion were constituted precisely at the time of that original murder.

Noteworthy is that – from Girard’s viewpoint and just as in Mircea Eliade’s theory explicated below – ritual constitutes the realization of myth and the latter is historically and logically the predecessor of the former. This places both these scholars, like James Frazer, in the “subjectivists” circle. Alternatively, the “ritualists” – such as Durkheim or Cassirer – claimed that ritual is in the foreground, and all accompanying beliefs are no more than a rationalization of activities undertaken (Burszta 1998, 112).

Eliade, the French-Romanian philosopher and sociologist of religion, pinpointed the inauguration of ritual in the events recounted in sacred texts. Eliade stated that each believing individual lives concurrently in two worlds: secular time and sacred time. Ritual served this philosopher as a bridge between profanum and sacrum. The pious person, replicating the deeds of the gods or heroes, symbolically becomes one of them. Mircea Eliade saw human beings as breaking out of their temporary, inconstant, and not always efficacious existence in order to attain cosmic peace, steadfast time, and eternity. Each and every reenactment of ritual means the re-actualization of events from the distant past – events illustrated in myths. Thus is ritual governed by myth, the latter furnishing patterns of behavior, meanings, and symbols. As Eliade wrote: For the religious man the reactualization of the same mythical events creates his greatest hope: at every reactualization he finds chance to transform his own existency, to become

similar to the divine norm. In the definitive settling of accounts for the religious man of primitive and archaic societies endlessly repetition of standard-gestures and eternal encountering the mythical beginning of time, sanctificated by gods, will not imply the pessimistic vision of the lives; quite the contrary (Eliade 1993, 119).

It is worth calling attention to the fact that, according to Eliade, ritual fills a secondary role because it is a playing out by the believers of events found in religious mythology. For instance, the Maundy Thursday ritual washing of feet (i.e., the Mandatum) is nothing other than the re-enactment of something described in the Gospel of St. John: “so he got up from the meal, took off his outer clothing, and wrapped a towel around his waist. After that, he poured water into a basin and began to wash his disciples’ feet, drying them with the towel that was wrapped around him.” [John 13: 4-5]. The practicing of this ritual by the Pope and bishops (among others) is precisely a recreation of that episode. This ceremony is reserved for ecclesiastical officials but the faithful – rank and file members of Christian churches – participate in various types of individual (e.g., prayer) or collective (e.g., communion) observances. Key to Eliade’s perspective is that the inspiration for each of these mandatory acts can be found in the Holy Scriptures or in the tradition of a specific church.

The problem with this conception lies in the fact that the principle just illustrated fits the description of the vast majority of religious rituals, but is completely inadequate in explaining secular rituals. While not detracting from its importance, we should stress that this notion is not universally applicable. It pertains solely to the religious, saying nary a word about the origins or functions of secular rituals.

The Classification of Rituals

In her piece entitled “Ritual: Perspectives and Dimensions,” Catherine Bell outlined six basic types of ritual behavior: 1) rites of passage, 2) calendrical rites, 3) rites of exchange and communion, 4) rites of affliction, 5) rites of feasting, fasting, and festivals, and, finally, 6) political rites (Bell 2009, 93–169). One quickly assumes, of course, that these do not constitute exclusive divides; as will be shown shortly, examples can be found which could be simultaneously placed in two or more categories. Nevertheless, Bell’s typology meets well the need for

some ordering in the analysis of such widely differentiated datum. Hence, let us discuss these groupings.

Rites of Passage

Rites of passage are such ceremonies as accompany and dramatize the key turning points in the life of a human being – e.g., the attainment of maturity or a wedding (Bell 2009, 94). It is worth observing that nature only creates impulses; it determines neither the time nor the script for these ceremonies. In any case, the very fact that an infant is born does not yet mean that the child will be recognized as a member of the community; the end of puberty does not mean that a person will be recognized as a man or as a woman; and sexual relations are not synonymous with the undertaking of marital vows. After all, we are aware of cultures which blessed marriages between children, or which drafted underage boys to serve as knights.

Culture is not the result of nature; rather it is culture which, via rituals, aims to reign over nature. The biological transformations of the individual are forced into a cultural framework, and thus this new organic energy is consumed for the good of the entire community. The folklorist, Arnold van Gennep (2006) claimed that there is a generally binding rule channeling the behavior of the members of a collectivity whenever they cross these natural boundaries. He called these *rites de passage* – rites of passage – each of which encompasses three phases. The first of these is the that of symbolic separation: a symbolic rupture with a person's previous life. The second phase is in between and was labeled liminal after the Latin word *limen*, meaning threshold. Here the individual is suspended between his or her past and future lives – no longer what he or she was before, though not yet reborn as a different person. Upon completion of this stage, the subsequent phase is that of inclusion: the individual obtains a fresh identity, becomes a fully-inducted member of the society, and is bestowed a different, accompanying social status. Often during the liminal phase an individual is subjected to various tests of strength and survival skills, and checked for the capability of supporting oneself and the prospective family unit. Particularly physical endurance tests prove that one of the main functions of rites of passage is control over the biological seam in the human personality.

Traditional Jews, whose religion is highly ritualized, underscore the acceptance of new male members through the ritual of circum-

cision and the attainment of maturity through the ritual of the *Bar Mitzvah*. In Catholicism an analogical role is played out in the rituals of baptism and First Holy Communion. In contemporary Western civilization, rites of passage are slowly vanishing and their meaning grows ever weaker. Gradually they are becoming yet another pretext for play. This development is not, however, one which should cheer us. On balance, the function of such rites is the transformation of the human personality: the individual is instilled with the conviction that his or her social position has changed, and that, therefore, not only new rights have been acquired, but also new responsibilities. The problem of the immaturity of today's men and women – an inability to handle obligations and duties – is (to a degree) the consequence of not having undergone the appropriate rite of passage.

The French sociologist, Pierre Bourdieu critiques such a positive assessment of rites of passage, the aim of which is – in his opinion – to segregate specific members of the group from others. In the latter category are found those who will never be the subjects of such a ceremony because it is inapplicable to their situation (see Maisonneuve 1995). For instance, a ritual induction of first-year students into the university, promotion to a senior appointment at work, etc. pertain to persons from higher social classes. Thus their superior position is socially legitimized and non-participants are thrust back down to the underbelly of the social hierarchy.

Calendrical Rites

Inasmuch as rites of passage occur only once in an individual's life, calendrical rites are repeated annually and at a precisely demarcated time. Their task is to encapsulate flowing time in a symbolic framework and endow natural changes with some sense. Examples of such are the celebrations of New Year's Day, Easter, or Christmas. We should call attention to the fact that Christian holy days emulate earlier pagan rituals which were much more clearly connected to shifts in seasons. For instance, the Assumption of the Virgin Mary (15 August) is also known in Poland as Our Lady of Herbs and is often linked to celebrations of crop yields. Yet another once popular custom was the blessing and offering of gifts composed of herbs, grains, vegetables, or flowers.

One function of calendrical rites is obvious: on the one hand, they metaphorically oblige nature to submit to man; on the other hand, they

constitute a proper adaptation of the human community to its natural environment. Other than rituals referring to changes in the natural world, among calendrical rites are such events as the commemoration of anniversaries important to an entire nation. In the case of Poland, such dates are 3 May and 11 November whose function is to recall national history, representing those episodes which were crucial for the formation of the state in its current shape and form. For members of a religious community, a similar purpose is served by their holy days – e.g., Good Friday reminds Christians of the sacrificial death of Jesus Christ.

Rites of Exchange and Communion

In practically every religion we deal with a form of exchange: the faithful offer some gifts, and expect in exchange that their prayers will be answered. The relationship between them and their God will always entail an element of selfless devotion as well as of calculated manipulation; the proportion depends upon many factors – above all upon personality and religious culture. Gifts can also be of various nature: from the symbolic (e.g., prayer, candle or incense burning, etc.) to the material (e.g., animals, precious jewelry, money, etc.). Such a ritual is called a sacrificial offering which literally means that the offered item is made sacred. Customarily, this gift would be destroyed (most commonly by fire) or slaughtered (if a bird or animal); at times it would be eaten during ritual repasts. Whatever is proffered must be flawlessly perfect and blossoming, untouched by the tooth of time. Bell calls these rites of exchange and communion because participants therein believe that a conjoining with divine energy or with God ensues at some key moment during the ceremony.

Of course, there is a type of offering which evokes strong controversy: human sacrifice. In his opus magnum, *The Golden Bough*, James Frazer describes ritualized regicide as a means by which the monarch's magic power is passed on to his successor, or to nature itself thereby guaranteeing fertility and abundant harvests. The natural world is seen as dying in winter, necessitating human sacrifice in order to be reborn: death is actually vital to the preservation of the cosmic order. Offering human beings – slaves or prisoners – was found in many ancient cultures; the Mayans, however (to the horror of the Spanish priests who reported this), even proffered their children. Still, traces of such ritu-

als can also be found in Judaism and Christianity. From this perspective the celebration of communion – as the consumption of the Body of Christ and the drinking of His blood – symbolically mimics human sacrifice (Frazer 2002).

Rites of Affliction

In primordial communities the healing of bodily ailments also required submission to various curative rituals. Modern man doubts the effectiveness of such activities, often perceiving them as proof of the irrationality of traditional societies. Nonetheless, indigenous people are not in the least so gullible as the egocentric “White man” (raised to believe in a myth of superiority) would have them be. Claude Lévi-Strauss recalled that when, upon completion of special rituals, the long-awaited rain did fall, local Bushmen did not at all assign credit for its elicitation to themselves. Quite the contrary, they expressed amusement at the suggestions of observers that the ceremonies had triggered the precipitation.

Lévi-Strauss felt that we could look at symbolic effectuality (i.e., the success of rituals) from quite another perspective. Even if we were to agree that a chaplain’s invocations or a shaman’s incantations alone do not lead to an upturn in the weather or positively influence a patient’s health, this does not mean that they are not effective in yet another way. Lévi-Strauss claimed that the actions of a shaman could be compared to psychoanalytical therapy: such rites provide the patient with a language in which he or she can express a state which is indescribable by other means (Lévi-Strauss 2000, 177). This line of communication is created by unblocking psychological barriers and the activation of internal psychosomatic forces. However, this proposition – as Jean Maisonneuve noted – does not constitute a solution to the problem but only the revival of a timeworn philosophical problem regarding the relationship between thought and action (Maisonneuve 1995, 82).

Rituals which treat sickness and infirmity were the topic of Victor Turner’s studies (Turner 2010). He extended the subject area by all the states which, according to traditional communities, decisively veer from normality and call for special healing rituals. In the most general sense, affliction (for the individual as well as for the collectivity) can entail such cases as, for instance, childbirth, menstruation, death, the birth

of twins, or even weather anomalies. All of these require appropriate rituals facilitating the reinstatement of the balance and harmony lost.

Feasting, Fasting, and Festivals

Rituals based upon total or partial abstention from food can be found in each culture. As an example we can take the Christian Lent and the Muslim Ramadan. These slices of time are to comprise a period of meditation and cogitation, a chance to disconnect from the usual tempo of life in order to reflect on one's perspective on life, relationships with others, and attitude towards God. In turn, the time of feasting signifies joy and delight in life. An example here could be the convivial feast known as the Potlach ceremony among the Kwakiutl, or the so-called Feast of the Pigs in the culture of New Guinea residents. These events are focused on foodstuffs which should either not be eaten or only in limited amounts during a specified time period – or quite the opposite – dining or even gluttony are especially sanctioned. As a consequence, fasting, feasting, and festivals have been classified as a single type. More important is that, in the course of these ceremonies, community members demonstrate by their behavior their attachment to the core values of the culture. Dance and other forms of “social drama” (see Turner) remind all the inhabitants of their mythical history and culture.

Roger Callois undertook the analysis of holy days as a cultural phenomenon found in every society and in every culture. Referring to Durkheim's concepts of *sacrum* and *profanum* (the holy and the secular), Callois wrote: The bland continuity the Bacchanal contrasts the impetuosity; the common repetition of the everyday occupations and cares – the frantic extasy, quiet works, when one troubles of one's business – the powerful breath of the collective madness; the dispersion of the society – his concentration; the apathetical routine of loosened phases of the existence – the feverishness of moments of the ultimate tension (Callois 1973, 124–125).

Although in everyday life the holiday manifests itself as a negation through its prohibitions, at least some bans are lifted during the festive interlude: what was strictly forbidden beforehand is now permitted. The jovial merriment and silly antics upset, among other things, established hierarchical balance. Now the servant can treat his lord as an equal; one can tease and mock that which in normal times is sur-

rounded by an aura of deference and dignity. Permission is also granted for noisy demonstration of one's glee, for drunkenness, and for other forms of excessive behavior. According to Callois, human beings are, on the one hand, bound by various injunctions and directives in daily, secular life; holidays, on the other hand, give them a chance to breathe, a chance to pull away from dull and dreary reality. The individual has the opportunity to relieve blocked tension, suppressed emotions, constrained thoughts, and restricted imagination which submit to psychological defense mechanisms or are the object of social control. The function of catharsis is also fulfilled by play or free, unproductive, and unforced (though also guided by certain tenets) behavior.

Festive rituals were also analyzed from another perspective by Victor Turner. He accepted van Gennep's concept of a three-phase progression in rituals, expanding this to embrace all of social life. Turner wrote: „Social life is a type of dialectical process that involves successive experience of high and low, *communitas* and structure, homogeneity and differentiation, equality and inequality. The passage from lower to higher status is through a limbo of statuslessness. In such a process, the opposites, as it were, constitute, one on another and are mutually indispensable. (...) In other words, each individual's life experience contains alternating exposure to structure and *communitas*, and to states and transitions” (Turner 1969, 97).

Turner applies the concept of *communitas* so as to underscore the fact that a person in the liminal phase does not belong to an ordinary community, but to a special one – that of people divested of any insignia of social status. Such individuals are distinctive, identifiable units which – while differing superficially, physically, and in their mental capabilities – are nonetheless seen and treated as equals within the group. The social stratification, in which social role and status frequently mask the concrete individual, and the *communitas* constitute two ends of a spectrum model of society (Turner 2010, 176). The process of social life which oscillates (more or less) around the north pole of social structure draws closer at times to the south pole of *communitas*.

The most spectacular ceremonies in this stage are rituals of status reversal. At this time men will wear women's clothing and women men's; the wealthy pretend to be impoverished while the poor are treated as if rich; clowns become kings and vice versa; and lords play the part of servants while the latter are attended by the former. Status

reversal rituals are found in antiquity as well as the contemporary era. In ancient Babylon there was a feast of the false king; in Rome, during the *Saternalia* festival, owners served their slaves; and in England between Christmas and the feast of Three Kings, each household elected its Lord of Misrule – a servant who took on the role of the lord at this time (Burke 1991, 69–73). In contemporary Polish folk culture one also comes across such rituals; for instance, during *Dożynki*, the harvest festival, frequent are joking parodies of political leaders.

Turner felt that not only the rites of passage increasing status (analyzed by van Gennep), but also rites sanctioning change in or reversal of status all reinforce social structure. He wrote: „If there were no intervals, there would be no structure, and it is precisely the gaps that are reaffirmed in this kind of liminality. (...) Status reversal does not mean “anomie”, but simply a new perspective from which to observe structure” (Turner 1969, 201).

The problem is that – in some groups and in specific historical eras – rituals of status reversal appeared more commonly than in others. Perhaps Peter Burke was right in assuming that such rituals are closely linked to authoritarian power (Burke 1991, 70).

Political Rites

Political rituals “comprise those ceremonial practices that specifically construct, display and promote the power of political institutions (such as king, state, the village elders) or the political interests of distinct Constituencies and subgroups” (Bell 2009, 128). It is easy to find examples of such ceremonies today. These will entail coronation rituals, the inauguration of democratically elected leaders, the formal surrendering of the keys to a city, etc. Also counted among these can be the funerals of prominent persons, elections themselves, or even parliamentary sessions. Political rituals – especially when they pertain to the transfer of power – reflect the nature of power relations.

The more autocratic the system, the greater the role played by ceremonies legitimizing power, and the more they will be organized with great pomp and on a grand scale. In totalitarian systems, the armed forces will play a key part, parades and marches serving to arouse fear and awe in the average citizen. In traditional monarchies the leading role is played by the dominant religious institution and its functionaries (e.g., bishops and priests) whose presence reflects the medieval

idea that royal power is descended from God. Russia in the Middle Ages took this even further: political power was sacralized and so was the leader him- or herself. Borys Uspienski, when analyzing Russian coronation rites, illustrated the sacralization of power in the ritual by which power is transferred to the new czar. Whereas coronation in both the Byzantine as well as Latin cultures of Europe was connected with the anointment of the new ruler, in Russia (and only here) there was a precise intertwining of the chrismation, confirmation, and coronation rituals. The chrismation became a central element in the liturgical mass during the coronation as a supplementary sacramental act of anointment. Uspienski notes that “In this way the czar received communion as the anointed one who, by this ritual of anointment, likened himself to Christ” (Uspienski 2000, 23).

In contemporary nation states, the role of the church is decreasing. That said, as of the beginning of the 19th century, it is armies who are playing an increasing role. The involvement of soldiers is viewed as a sort of indirect participation by the entire political community. Ceremonies in which honor and respect is paid to the Unknown Soldier are interpreted by Benedict Anderson as honor and respect paid to the whole of the nation (Anderson 1997).

The Sociological Perspective: Émile Durkheim and His Continuators

The contribution of sociology to the task of analyzing religious cults cannot be overrated. Still, no matter which sociological theory of religion is applied, we cannot help but notice the influence of a single and singular scholar, the builder of the foundations of sociology and, particularly, the sociology of religion – Émile Durkheim. The French sociologist was the founder and distinguished representative of sociology: that discipline which situated all concepts in a social context, striving to elucidate and explain them by identifying their social functions. Religion, from his standpoint, is the cornerstone of societies. Perusing his works, it is difficult to distinguish church from society; often the two are used as nearly synonymous. In the second chapter of his classic work, *The Elementary Forms of Religious Life*, he wrote as follows: „The general conclusion of the book (...) is that religion is something eminently social. Religious representations are collective

representations which express collective realities; the rites are a manner of acting which take rise in the midst of the assembled groups and which are destined to excite, maintain or recreate certain mental states in these groups” (Durkheim 1915, 10).

Rituals here are defined by Durkheim as a specific type of collective activity which welds as well as creates societies. In order to understand his line of thinking, it is worth referring to an image of two groups found in the just-cited work. The first of these communities encompasses small groups of constantly relocating hunters and gatherers who rarely come into contact with one another; the second is a historically later and more advanced society whose members, due to religious mandate, remain in close physical contact with one another, staying in demarcated places for periods of time ranging from a few days to a few months. When the latter community meets, an emotional exultation overwhelms them at the moment of their encounter; this feeling is exponentially augmented by the concentration of their attention on a solitary object and by their awareness of physical co-occurrence. During the culminating moment of their ritual, this human gathering transforms into a whole. Not in a quantitative sense, but a mental one, the participants begin to think of themselves as “we.” By this same token, the second community can function as a developed society; the first one remains at the level of loose ties between small social groups.

Two elements are crucial in Durkheim’s concept: the formation of the community and its symbolic expression. Both these aspects are interlinked although the aspect of the creation of a social order is more important and precedes the aspect of symbolic expression. Participants in a ritual, to a certain extent, recreate their society – not just expressing or mimicking it (Bellah 2005, 185).

The anthropologist, Mary Douglas, a continuator of Durkheim’s, analyzed the functions fulfilled by rituals in human life. Above all, symbolic behavior organizes our perception; it shows us what is significant and what can be ignored. Ritual subjects our experiences to analysis; hence it traces the points connecting the past to the present and directs our attention towards future experiences. Moreover, thanks to ritual, we comprehend new experiences – events which, if they were not captured in some ritual order, would be overlooked (Douglas 2007, 101–103).

Durkheim’s theory won its strong advocates, but it was and is decisively criticized by others. The object of more scrupulous criticism

was his endowing rituals with nearly sole credit for the creation of “social solidarity.” As Michael Herzfeld stated, such a view deprives social actors of any role in the building of their own social realities (Herzfeld 2004, 357).

On the other hand, Mary Douglas, in her *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, tried to apply Durkheim’s theory of ritual to a study of the Irish community living in London. She criticized the Roman Catholic reforms of the Second Vatican Council for rationalizing rituals by divesting them of their attractive mystery and incomprehensibility via the elimination of Latin and introduction of national languages into the liturgy. Douglas noticed that the diminished significance of the Good Friday fast meant that the Irish whose collective identity was built around food rituals suddenly felt themselves dissolving into the English masses.

In the above-mentioned work, Douglas analyzed two styles of communication – identified by the British sociolinguist Basil Bernstein (1980) – between parents and their children. The first is limited and typical for parents in the working class; it is rooted in parents justifying their decisions by referring to social authority, statuses, and roles (e.g., little girls don’t beat up boys). The second is more complex and typical for middle class parents who feel they should explain to the child what he or she has done wrong, aiming to make the child empathize with the object of wrongdoing (e.g., it’s not nice to pull a girl by her hair because that causes her pain). According to Douglas, the functioning of these two types of communication mirror 1) Durkheim’s division of labor into mechanical and organic solidarity; and 2) the categorization of cultures into those in which status and social roles are clearly and strongly defined versus those in which status and roles are blurred, imprecise, and therefore open to negotiation. The problem with Douglas’ conception lies in the fact that if we agree that the rationalization of ritual enfeebles collective identity, then we cannot so easily judge the effect of muddled distinctions between every different social groups. For example: in case of male and female roles it could be treated as an expression of female emancipation.

In contemporary sociology, the issue of ritual is undertaken from four perspectives. The first of these is foremostly represented by Robert Merton and links Durkheimian inspirations with theories elaborated in the subdiscipline of the sociology of organization. The sec-

ond trend applies Durkheim's theories to research done in the field of social history or contemporary culture (e.g., sports culture, etc.); an example of this are studies by Kai Erikson on the phenomenon of witch-hunting in Colonial America. The third theory – Erving Goffman's – analyzes ritual behavior, concentrating attention on its communicative and symbolic aspects. The fourth and final theory – that of Randall Collins – takes on the problem of rituals with a focus on the political communities they create.

The Theory of Robert Merton

Merton treated ritual as a learned pattern of behavior which is not effective, does not lead to the realization of any aims, and is only maintained because it fulfills a need to reduce fear of the unknown (Merton 1982). This issue appears in his studies of pathology in bureaucracy and in the means by which the individual adapts to the gap between institutionalized ways of taking action and culturally delineated goals.

Here ritual appears in a negative context – as an expression of social deviation. In the first case, ritualism (i.e., strict adherence to some formalized pattern) is a result of the structural qualities of a bureaucratic organization and the socialization of its clerks to conform to formal roles. In the second case, ritualism is the result of social structures in which there is a conflict between norms and culturally described objectives (i.e., a state of anomie); in other words, socially supported and accepted patterns of behavior rarely lead to the reaching of socially supported targets. Under such circumstances, the individual or the entire group can try to change their way of acting but expose themselves to repressions on the part of agencies of control; or they can change their goals, the negative consequence of which could be isolation and/or excommunication from the social milieu. Preserving ritual leads to diminishment of aspirations.

Merton felt that such behavior is the effect of a fear of losing social status which the individual feels when facing increasingly more intensive rivalry within the group. This is a form of escape into the private sphere in a situation in which one's career does not meet expectations. Merton indicated the collective in which such a pattern of behavior is manifested relatively often: the lower middle class. The members of this class try with all their might to inculcate respect for norms and values while, at the same time, their objective situation on the labor

market is significantly worse than that of members of the upper middle class. Ritualism is therefore the psychosocial response to this disparity (Merton 1982, 213–214).

The Studies of Kai Erikson

Durkheim's theory of rituals was and continues to be inspiring. Accepting its principles, we can assume that under circumstances of cultural and social change – at a time when the key values forming a community succumb to modification – rituals will appear. They will serve to remind society of its core values, to reconstruct social coherence, and to prevent anomie. Erikson acceded to these postulates in his analysis of the enigmatic 17th century explosion of witch-hunting in the state of Massachusetts (Erikson 1966).

In his judgment, Erikson claimed that this “hunting” was nothing more than another means of exhibiting and injecting those core values which governed the Puritan church community. Witch-hunting was a response to the weakening symbolic boundary between the Puritans and followers of other Christian churches nearby. This pattern of contending with purported sorcery and heresy served the function of border markers, the trespassing of which thus-marked threshold called for punishment. The first phase of accusations of witchcraft manifested itself just as a violent controversy erupted regarding the chaplaincy of all the faithful. The second phase was a response to the appearance of an actually minor element, but from an ideological point of view dangerous for the Puritans: the nearby settlement of a Quaker colony. Subsequently, the third phase in the town of Salem was associated with disputes regarding the leadership authority of Puritans remaining in England over the community of the faithful in America.

The Dramaturgical Theory of Erving Goffman

The creation aspect of social order in Durkheim reigns over that of the communication aspect of religious services. The continuators of his line of thinking here were Goffman who focused on the latter aspect and Collins who concentrated on the former. Goffman's theory is known as the concept of ritual interaction. From his point of view, ritual comprises any interaction (above all expressed in words) whose course bears a standardized form proscribed by a sort of cultural questionnaire. Goffman asserted that, in every society it is so that always

when appears the possibility of the verbal interaction, goes in operation the system of techniques, conventions and procedures which directs the information flow and arranges him. Thanks it becomes clear, when and where one can enter into conversation, in which circle and what can be its subject. Body of meaningful gestures serves the setting in motion of a stream of communication and legitimization of all interested persons as participants (Goffman 2006, 34).

Goffman analyzes the behavior of individuals just as one would perceive an actor's performance in a theatre. This theatrical analogy moves him to describe the behavior of acting agents as directed towards making an impression on their partners in interaction (i.e., other actors) as well as on the audience (i.e., other persons present). The actor plays his role on a stage fitted with all manner of material props, scenery, and fixtures – more or less befitting of a certain cultural script prepared for the given situation. The author of this conception assumes that human beings are more or less authentic in the playing of their roles although he does allow for the existence of cynical players who are completely different persons offstage. Nonetheless, he does not feel that this would have a decisive influence on their behavior overall.

Randall Collins' Concept of Ritual Interaction

Veering away from Goffman, Collins dealt with ritual in and of itself – ritual in the anthropological sense. Yet in contrast to the anthropologists, he did not commence with analysis of observed rituals, but constructed his theory from the bottom up, hoping to single out the circumstances under which ritual emerges. Collins started from the contention that each phenomenon is local to some larger or smaller degree; moreover, each phenomenon is to some larger or smaller degree regulated by existing macro-structural patterns.

Ritual appears when 1) at least two persons are physically present; 2) they both focus on some object and are aware of their conjoint attention; and 3) these two humans share a mutual atmosphere and emotion. These three conditions are fundamental because they eliminate chance crowd or individual encounters from consideration. Additionally, the fourth component is an increase in emotions which are expressed vocally as well as in body movements. The result is the subsequent, fifth element – a feeling of moral community which is then expressed

symbolically. And later 6); symbols serve to remind humans of their sentiments and their responsibilities towards their group, in addition to building the collective identity. The sixth and final constituent of ritual is that its participants depart from this experience filled with a kind of moral potential and power (Collins 2002, 20–24).

Collins felt that rituals are linked in sequence and fulfill the function of providing energy to the partakers who charge their batteries as it were. For its contributing members, a ritual designates goals and instills the motivation to achieve them. Over and above this, the participants gain cultural capital (a set of concepts via which they can express their emotions) as well as social capital (interpersonal bonds) (Collins 2002, 20–24). Randall Collins attempted here to apply his theory in explaining the emergence of intellectuals in human groups – an elite with its unique ethos as well as supranational ties and loyalties. In his opinion, this subculture only developed after technologies arose which facilitated transfer of the written word: now persons who were professionally engaged in reading and writing acquired the possibility of easy contact amongst their own.

The Psychological Perspective

Herein we have crafted a review of the fundamental sociological and anthropological theories of ritual and ceremony. That said, an overview of conceptions of ritual would not be considered complete without at least a brief mention of the psychological perspective on ritual. For psychologists, ritual is a rigorously delineated pattern of behavior recreated in the individual behavior of human beings. What sets the psychological perspective apart is the attention it draws to the meaning of ritual for the individual personality. Participation in ceremonies provides the individual with an image of the ideal pattern. In turn, this pattern becomes an element of the person's personality and through its precise replication, he or she gains self-assurance and a conviction of his or her own integrity. Individual rituals lend meaning to ordinary, everyday acts, reduce stress and uncertainty, and also permit the channeling of negative or excessive emotions in a socially accepted, controlled fashion (Spilka 2005, 366–367).

Conclusion

In the opening of this text we contended that ritual has not enjoyed much popularity, at least in the field of sociology, with the significant exception of the school of Émile Durkheim. Much more effort has been directed towards this issue by social and cultural anthropology and religious studies. The problem appears, too, in other humanities disciplines. Hence it seems that the topic of ritual affords us a meeting point for various branches of learning. More to the purpose at hand, progress in research will be possible if we apply an interdisciplinary perspective.

Yet the filling of some gap in the realm of knowledge is insufficient reason for a strong spotlight to be cast upon the subject of ritual. Another impetus is the challenges of social life in today's vast collectivities. After all, rituals and ceremonies are key elements of living in small communities. Various theorists, practitioners of social life, and average citizens often lament over the extinction of communal life as well as the fall of local societies and communities. A sense of isolation and loneliness, a lack of strong social bonds, an inability to self-organize in defense of a shared value system – these are also the consequence of a decline in communal life. Social theory shows that it has been ritual which has woven those social ties which are universally present in traditional, local communities. All the same, there are concrete, practical, and not only theoretical reasons for the topic of rituals to develop into one of the key issues in contemporary sociology

References

- Anderson B. 1997. *Wspólnoty wyobrażone*. Warszawa–Kraków.
- Bell C. 2009. *Ritual: perspectives and dimensions*. Oxford.
- Bellah R. N. 2005. Durkheim and ritual. In J. C. Alexander and S. Philip (eds.), *The Cambridge companion to Durkheim*. Cambridge.
- Bernstein B. 1980. Socjolingwistyka a społeczne problem kształcenie. In M. Głowiński (ed.), *Język i społeczeństwo*. Warszawa.
- Brück J. 1999. Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology. *European Journal of Archaeology* 2, 313–344.
- Burke P. 1991. Świat na opak. Rozważania o kulturze ludowej. In A. Mączak (ed.), *Europa i świat w początkach epoki nowożytnej. Część 1 – społeczeństwo, kultura, ekspansja*. Warszawa.
- Burszta W. J. 1998. *Antropologia kultury*. Poznań.

- Caillois R. 1973. *Żywioł i ład*. Warszawa.
- Collins R. 2002. *The Sociology of Philosophies: a global theory of intellectual change*. Cambridge–London.
- Deacon T. 1997. *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*. New York.
- Douglas M. 2004. *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*. Kraków.
- Douglas M. 2007. *Czystość i zmaza*. Warszawa.
- Durkheim E. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York.
- Durkheim E. 1985. Elementarne formy życia religijnego. In A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik and S. Rainko (eds.), *Problemy socjologii wiedzy*. Warszawa, 149–193.
- Eliade M. 1993. *Sacrum. Mit. Historia*. Warszawa.
- Erikson K. T. 1966. *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*. New York.
- Faubion James D. 2006. Ritual. In B.S. Turner (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge, 525–526.
- Frazer J. 2002. *Złota gałąź. Studia z magii i religii*. Warszawa.
- Girard R. 1987. *Kozioł ofiarny*. Łódź.
- Girard R. 1994. *Sacrum i przemoc*. Poznań.
- Goffman E. 2006. *Rytuał interakcyjny*. Warszawa.
- Harris M. 1985. *Krowy, świnie, wojny i czarownice*. Warszawa.
- Herzfeld M. 2004. *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Kraków.
- Langer S. K. 1976. *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*. Warszawa.
- Lévi-Strauss C. 2000. *Antropologia strukturalna*. Warszawa.
- Lorenz K. 2005. *On Aggressions*. London.
- Maisonneuve J. 1995. *Rytuły dawne i współczesne*. Gdańsk.
- Marshall G. (ed.). 2004. *Słownik socjologii i nauk społecznych*. Warszawa.
- Merton K. R. 1982. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Warszawa.
- Olechnicki K. and Załęcki P. (eds.). 2002. *Słownik socjologiczny*. Toruń.
- Rappaport R. A. 1999. *Ritual and Religion in The Making of Humanity*. London.
- Rothembuhler E. W. 2003. *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*. Kraków.
- Spilka B. 2005. *Religious Practice, Ritual, and Prayer*. In R. Paloutzian and C. L. Park (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York.
- Staszczak Z. (ed.). 1987. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa.
- Turner V. 1969 /2010. *Proces rytualny*. Warszawa.
- Uspienski B. 2000. *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji*. Katowice.
- van Gennep A. 2006. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Warszawa.
- Wuthnow R. 1987. *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*. Los Angeles.

Jerzy Jestal

Pojęcie rytuału w socjologii i innych naukach społecznych

Problem rytuału w socjologii nie cieszy się specjalnym uznaniem. Jest wiele tego przyczyn. Przede wszystkim rytuał kojarzy się ze społeczeństwami pierwotnymi, a przedmiotem socjologii są społeczeństwa współczesne. Jeśli w mediach pojawia się sprawa obrzędów to zwykle w tle pokazywane są obrazy rytmicznie poruszających się, śpiewających członków jakichś sekt buddyjsko-hinduskich albo widzimy chłopców z pierwotnych plemion poddawanych próbom odporności na ból lub z uwagą wsłuchujących się w słowa szamanów wtajemniczających ich w tajemnice klanów. Do pojęcia rytuału przypisana jest cecha niezwykłości i dziwności. Susan Langer pisząc o początkach zainteresowania rytuałami przez antropologię złośliwie stwierdza: *Frobenius (...) opisuje ceremonię inicjacyjną w Nowej Południowej Walii, podczas której starsi mężczyźni wykonywali na czworakach taniec psa na cześć młodych akolitów obserwujących ten obrządek, poprzedzający bolesny zaszczyt wybicia zęba. Frobenius wspomina ten rytuał jako „komedię”, „farsę” i jest zdumiony uroczystą powagą, z jaką chłopcy siedzieli przez całe to „śmieszne psie widowisko” (...) Niewykluczone, że dzicy, do rozpuku zaśmiewający się na widok księdza w tonsurce, który dokonywał obrzędów ze święconą wodą, spożywał Boga i tłumaczył Pismo św., mieli podobne trudności* (Langer 1976, 100).

Natomiast jeśli już myślimy o rytuałach we współczesnym społeczeństwie to z reguły w kontekście biurokratycznych procedur, czasochłonnych i niezrozumiałych żądań urzędów wypełnienia szeregu kwestionariuszy i dostarczenia różnych dokumentów. We współczesnym społeczeństwach obrzędowość oznacza często ślepe podporządkowanie się jakiejś regule. W jakimś stopniu za ową negatywną opinię o rytuale odpowiadają także Ewangeliści i Jezus Chrystus, przede wszystkim za krytykę obrzędów zawartą w tym znamienym twierdzeniu: *To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu* (Mk 2, 27–28).

Analiza pojęcia rytuału

Na początku sprawa podstawowa – kwestia terminologii. Olechnicki i Załęcki w „Słowniku socjologicznym” definiują rytuał jako: *formę obrzędu dokonującego się w obecności sacrum, a dotyczącego ważnej dla społeczności życia; realizowany jest w formie szeregu działań i ściśle określonych czynności obrzędowych (często o magicznym czy religijnym charakterze)* (Olechnicki, Załęcki 2002, 181–182). Obrzęd zaś uważają za: *zespół zbiorowych czy też jednostkowych działań czy praktyk, będących częścią publicznych uroczystości*

o charakterze religijnym lub świeckim. Za główny cel i funkcję obrzędu w społeczeństwie uznaje się podtrzymywanie integracji (Olechnicki, Załęcki 2002, 142). Autorzy cytowanego tekstu utożsamili obrzęd z rytuałem. Podobnie postąpiła Zofia Staszczak, autorka hasła *rytuał* w Słowniku etnologicznym (Staszczak 1987, 321). Również i w tym tekście rytuał i obrzęd będą traktowane zamiennie.

Autorzy piszący w języku angielskim nie mają problemu rozróżnienia rytuału od obrzędu, bo w angielszczyźnie nie ma odpowiednika słowa obrzęd. Przytoczmy przykładową definicję rytuału z Oxfordzkiego słownika socjologii i nauk społecznych: *rytuał to: powtarzalny wzorzec zachowania, odtwarzany w odpowiednim czasie, może mu towarzyszyć wykorzystanie symboli. Jedną z głównych sfer społecznych, w której występuje rytuał, jest religia, ale dziedzina rytuału obejmuje również sferę codziennego życia świeckiego* (Marshall 2004, 296).

Ważna jest uwaga Erica Rothenbuhlera, by w analizie rozdzielać rytuał w rozumieniu rzeczownikowym i przymiotnikowym, ponieważ może on być *rodzajem działania społecznego, cechą lub aspektem stylistycznym tego działania* (Rothenbuhler 2003, 20). Wydaje się, że socjologia i antropologia różnią się naciskiem na inne aspekty rytuału: współczesna socjologia koncentruje uwagę na rytuale w rozumieniu przymiotnikowym (ze znaczącym wyjątkiem w osobie Randalla Collinsa), podczas gdy antropologia zwraca uwagę przede wszystkim na rytuał jako ważny element kultury, zwłaszcza społeczeństw pierwotnych.

„Przymiotnikową perspektywą” w socjologii reprezentuje na przykład koncepcja socjologa religii, Roberta Wuthnowa, który określa rytuał jako *symboliczno-ekspresywny aspekt działania, będący jakąś informacją o stosunkach społecznych, często wyrażaną w sposób teatralny lub sformalizowany* (Wuthnow 1987, 109).

Czy zachowania rytualne można w życiu codziennym odróżnić od zachowań nierytualnych? Wszak cechą zachowań rytualnych jest ich powtarzalność, zachowanie w miarę stałego porządku lub wzoru. Ale przecież łatwo wskazać na często powtarzane utrwalone zachowania, które nie są rytuałem, lecz wynikają z biologicznych czy środowiskowych (w rozumieniu środowiska technicznego) uwarunkowań. Być może problem rozróżnienia zachowań rytualnych od nierytualnych dla socjologa nie ma wielkiego znaczenia. Inaczej niż w archeologii: tutaj to problem naprawdę ważny. Bo jak zinterpretować na przykład figurkę lalki w grobie dziecka? Czy została tam umieszczona przez matkę w odruchu bólu po stracie dziecka, czy też lalka jest korelatem jakichś obrzędów pogrzebowych? Aby właściwie zinterpretować ów fakt, konieczne jest odwołanie się do innego elementu rytuału: symboliczno-ekspresywnego. Jeśli figurki w grobach znajdowane są często, to możemy z dużym prawdopodobieństwem zakładać, że owo zachowanie wyraża nie tylko ból, ale też odnosi się do jakichś wizji rzeczywistości pozagrobowej. W archeologii przyjęło się uważać za korelat rytuału rzeczy którym nie da się – przy danym stanie wiedzy – przypisać jakiejś wartości instrumentalnej

lub technologicznej (Brück 1999, 314–317). Jednak to rozwiązanie z pewnością nie jest zadawalające.

Wuthnow w swojej definicji podkreśla znaczenie formy przekazu; jej teatralność i sformalizowanie. Roy Rappaport uważa, że rytuał jest odgrywany nie zaś zwyczajnie realizowany. (Rappaport 1999, 37–45). Tym sposobem konieczne jest występowanie aktorów albo wykonawców rytuału. Przy takim ujęciu rytuał staje się bliski lub nawet tożsamy z teatrem. I rzeczywiście niektórzy antropologowie podążyli w kierunku rozwinięcia antropologii teatru (przykładem jest Victor Turner), zaś w socjologii rozgłoszysza praca Ervinga Goffmana „Człowiek w teatrze życia codziennego”. Niemniej jednak są też znaczące różnice między teatrem a rytuałem. Otóż w teatrze istnieje podział na widownię i aktorów, w rytuale wszyscy obecni są uczestnikami rytuału, chociaż, oczywiście, występuje zróżnicowanie ról na ważne i mniej ważne. Weźmy dla przykładu obrzędy mszy świętej. Niewątpliwie rola kapłana jest ważniejsza niż zgromadzonych wiernych, niemniej jednak oni wszyscy uczestniczą i są żywotnie zainteresowani rezultatem obrzędów, którym jest dokonanie się sakramentu eucharystii. Jeśli chodzi o sprawę formalizacji rytuału, to jej poziom jest różny; najmniej sformalizowane są rytuały życia codziennego, najbardziej uroczystości państwowe czy kościelne lub innych organizacji, które zwykło się nazywać ceremoniami.

Ostatnia właściwość rytuału to przekazywanie jakiejś informacji o społeczeństwie. Oznacza to tyle, że niemożliwe są rytuały poza społeczeństwem, wykonywane przez indywidualne jednostki. Obrzędy i rytuały są częścią kultury i elementem życia społecznego. Informacja jaką zawierają nie dla wszystkich jest jasna i zrozumiała. Nawet uczestnicy nie zawsze są w stanie w pełni odczytać przekazane znaczenie. I w tym jest słabość i siła rytuałów i obrzędów.

Powstanie rytuałów

Analizę rytuałów zaczniemy od postawienia sobie pytania o powód ich powstania. Pomocnej informacji dostarczają nam wyniki badań Konrada Lorenza. Lorenz był etologiem i psychologiem ewolucyjnym. Wnioski z obserwacji zachowań zwierzęcych próbował użyć w wyjaśnieniu kwestii dotyczących zachowań istot wyższego rzędu: ludzi. Taka jest geneza jego najsłynniejszej koncepcji; teorii agresji. W ten sam sposób podszedł też do problemu występowania rytuałów w zachowaniu zwierząt. Jego koncepcję najprościej jest streścić następująco: nawyk przekształca się w obyczaj, a później przekształca się w rytuał. Swoją tezę ilustruje szeregiem różnych przykładów; np. podaje, że u pewnego gatunku much samiec zanim ośmieli się podjąć próbę kopulacji ofiaruje samicy upolowanego owada. I gdy ona zaakceptuje prezent i zajmie się jego spożywaniem samiec może spokojnie odbyć kopulację, bez strachu że ukochana pomyli go z pokarmem. Jego sprytnego wybiegu nie można traktować jako rytuał, wszak cel jest jasny (Lorenz 1972, 96).

Lecz dlaczego ten sam wzór zachowania występuje w innym gatunku much, którego samice nie pożerają samców i w ogóle nie jedzą much, z wyjątkiem tej jednej kolacji przedkopulacyjnej? Lorenz twierdzi, że nabyty wcześniej wzór został przekazany kolejnym pokoleniom i utrzymał się, chociaż w nowych warunkach znikły powody dla których się pojawił. Autor twierdzi, że w taki sam sposób powstają i rytuały ludzkie, z tą różnicą, że u zwierząt ich przekazywanie dokonuje się poprzez „wdrukowanie” (wpojenie), zaś u ludzi przekaz ma charakter kulturowy. Lorenz tworzenie i utrzymywanie się indywidualnych nawyków tłumaczy przyczynami psychologicznymi: *Istota niemająca wglądu w związki przyczynowe osiąga ogromny pożytek z tego, że może ściśle trzymać się pewnego zachowania, co raz kiedyś, a potem już wielokrotnie okazało się celowe i bezpieczne. Gdy się nie wie, która z poszczególnych czynności jakiegoś ciągu była istotna dla osiągnięcia sukcesu i bezpieczeństwa, dobrze jest trzymać się z niewolniczą dokładnością ich wszystkich. Zasada, że „nigdy nie wiadomo, co poza tym może się zdarzyć, znajduje swój wyraz we wspomnianych przesądach, a gdy zaniecha się stosowania owych magicznych praktyk, odczuwa się po prostu strach* (Lorenz 1972, 100).

W pewnym stopniu uzupełnieniem teorii Lorenza stanowią badania antropologa Marvina Harrisa nad powstawaniem i utrzymywaniem się pewnych religijnych nakazów i zakazów. Tak samo jako Lorenz, Harris stara się wytłumaczyć pewne dziwaczne i niezwykle obrzędy miejscem i warunkami w jakich powstawały i się kształtowały. Na przykład wyjaśniając zakaz spożywania przez Żydów i Arabów wieprzowiny twierdzi, że owa reguła w ich naturalnym środowisku przyrodniczym w owym czasie była zasadna i słuszna, bo chociaż mięso wieprzowe jest smaczne, to jednak świnie hodowane w wysokiej temperaturze i na obszarach pustynnych cechuje wysoka śmiertelność. Aby powstrzymać społeczność przed podejmowaniem niebezpiecznego ryzyka związanego z inwestycjami w hodowlę świń wprowadzono religijny zakaz spożywania wieprzowiny (Harris 1985, 49). Co prawda, w warunkach europejskich ten zakaz przestaje być ekonomicznie uzasadniony, ale dla Żydów jego odrzucenie oznaczałoby zakwestionowanie tradycji i odrzucenie kultury, która stanowi o ich tożsamości.

Koncepcja Harrisa jest przekonująca w wyjaśnieniu pewnych aspektów powstawania lub utrzymywania się konkretnych rytuałów. Wszak kultura, a wraz z nią rytuały i obrzędy, pełni funkcję adaptacyjną społeczeństwa do środowiska, lecz trudno oczekiwać, że zasada przystosowania wyjaśni nam całość.

Wracając do Lorenza powtórzmy jeszcze raz: różnica między rytuałami w świecie zwierzęcym a świecie ludzkim polega na tym, że różne bardziej inteligentne gatunki zwierząt są w stanie wytwarzać i posługiwać się pewnym, dość ograniczonym, zasobem znaków. Natomiast człowiek jest zwierzęciem symbolicznym. Znaczenie zawarte w rytuałach ludzkich wykracza znacznie poza dokładną czy dosłowną ich treść.

Bardzo możliwe, że rytuały odegrały ważną rolę w antropogenezie. Wyniki współczesnych badań nad zachowaniem szympansov i innych gatun-

ków człekokształtnych małp dowodzą, że rytuał w znaczeniu wielokrotnego bezrefleksyjnego odtwarzania wzoru mógł przyczynić się do powstania pojęć symbolicznych. Rezultaty eksperymentów nad zachowaniem najbliższych krewnych człowieka dowodzą, że w umyśle szympanów mogą ukształtować się symbole, tj. znaki, które oznaczają coś więcej niż tylko oznaczany obiekt. Wielokrotne powtarzanie tego samego wzoru zachowań sprawia, że zaciera się wewnętrzne zróżnicowanie pomiędzy składnikami wzoru i – prawdopodobnie – w umyśle małp kształtuje się nowe pojęcie: wyobrażenie całości, będące czymś nowym w porównaniu do elementów składowych (Deacon 1997, 402–403).

Następne omawiane tutaj koncepcje szukają początku rytuałów w jakimś rzeczywistym, historycznym lub mitycznym wydarzeniu. Kontrowersyjny filozof i antropolog francuski, René Girard, szuka początków rytuałów w pierwszym mitycznym mordzie. Girard wychodzi z następującego założenia: w każdej religii występują obrzędy oddawania czci bogom i bóstwom. Najbardziej pierwotnym i podstawowym (spotykanym w stanie pełnym lub szczytkowym w praktycznie we wszystkich religiach) obrzędem jest rytuał poświęcenia zwierzęcia (zabicia) na chwałę jakiegoś bóstwa. Co więcej; w wielu kulturach można znaleźć ślady jeszcze bardziej krwawego i okrutnego rytuału: składania ludzi w ofierze. Girard sądzi, że ów obrzęd ludobójstwa stoi u początków ludzkiej kultury i cywilizacji i dopiero w trakcie jej rozwoju został zastąpiony przez ofiarę ze zwierzęcia. Uzasadniając swoją tak odważną i kontrowersyjną hipotezę odwołuje się do materiałów uzyskanych nie tylko przez etnografów, antropologów, archeologów, religioznawców, ale potwierdzenia swojej teorii szuka w historii literatury, sztuki oraz folklorystyce. Jego tok rozumowania można z grubsza przedstawić tak: podstawowym mechanizmem życia społecznego jest mimetyzm (naśladownictwo). Oznacza to, że każdy mężczyzna chce mieć tyle samo (kobiet, dóbr itd.), co inny członek jego zbiorowości. Rywalizacja i rozbudzone żądze nieuchronnie prowadzą do starcia, którego koniecznym rezultatem musi być śmierć jednego z rywali. Ten pierwszy mord zapoczątkował cywilizację, bo rozładował nagromadzone emocje, zbudował więzi wspólnotowe między zabójcami, a poczucie winy zostało usunięte przez wówczas stworzone różne narracje obarczające siły wyższe, boga i bóstwa, odpowiedzialnością za śmierć. Od tej chwili mechanizm kozła ofiarnego stał się wzorcowym sposobem rozwiązywania kryzysów społecznych. Z czasem jednak ofiary z ludzi zastąpiono ofiarami z zwierząt. Ślady tego doniosłego dla humanizacji stosunków ludzkich zdarzenia możemy dostrzec m.in. w Iliadzie (historia ofiarowania Ifigenii przez Agamemnona w ofierze za powodzenie wyprawy) czy w Biblii (historia niedosłego zabicia Izaaka przez Jakuba). I od tego momentu historia ludzkiej cywilizacji nabiera zupełnie innego charakteru, a jej ukoronowaniem była męczeńska śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu, w ofierze za całą ludzkość, która sprawia iż wszystkie ofiary stają się odtąd nieskuteczne, a wszystkie późniejsze ofiarnicze akty niedopuszczalne (Girard 1987, 292).

Girard dosyć swobodnie żegluję po historii kultury światowej wszędzie szukając śladów pierwotnej przemocy i rytuałów kozła ofiarnego. Relacjonuje też zebrane przez etnografów i antropologów informacje o rytuałach symbolicznego uśmiercania królów i innych osób. Z uznaniem odnosi się do koncepcji Freuda i jego koncepcji pierwotnego mordu patriarchy rodu. Swoją pracę traktuje jak zadanie dla detektywa; o czym świadczy następująca uwaga: *Rezultat dotychczasowych rozważań zmusza nas do stwierdzenia, że wieczyście aktualnym powołaniem ludzkiej kultury jest ukrywanie własnych początków, a więc kolektywnego gwałtu* (Girard 1987, 147).

Można podziwiać wiedzę o kulturach Girarda, ale jego podstawowa hipoteza, tj. to, iż każda społeczność nieświadomie ukrywa jakąś popełnioną w odległej przeszłości zbrodnię (tak jak społeczność Jedwabnego) jest wątpliwa. Bo nawet jeśli zgodzimy się, że rytuały składania ludzkich ofiar były rozpowszechnione w czasach prehistorycznych, a w niektórych (np. w 2002 r. w Tamizie znaleziono zwłoki małego, afrykańskiego chłopca, a charakter ran i przedmioty przy nim znalezione świadczyły, że padł ofiarą krwawego obrzędu) zakątkach świata nawet w dzisiejszych czasach są praktykowane, to trudno zaakceptować twierdzenie, że więzy ludzkie i religia ukonstytuowały się właśnie w czasie tego pierwotnego mordu.

Warto zwrócić uwagę, że w ujęciu Girarda, tak samo jak w analizowanej poniżej teorii Eliadego, rytuał jest realizacją mitu, który jest historycznie i logicznie wcześniejszy. To stawia obu badaczy w gronie „subiektywistów” (np. J. Frazer). Natomiast rytualiści (np. E. Durkheim, E. Cassirer) twierdzili, że na plan pierwszy wysuwa się rytuał, a towarzyszące mu przekonania są tylko racjonalizacją podejmowanych działań (Burszta 1998, 112).

Mircea Eliade, francusko-rumuński filozof i religioznawca uznał za początek rytuału wydarzenia opisane w świętych księgach. Eliade twierdzi, że każdy religijny człowiek żyje jednocześnie w dwóch światach: w czasie świeckim i czasie sakralnym. Otóż obrzędy służą mu do pokonywania bariery między profanum a sacrum. Polega to na tym, że człowiek religijny powtarzając zachowania Bogów czy Herosów w sposób symboliczny staje się nimi. Eliade twierdzi, że człowiek wychodzi ze swojej tymczasowej, zmiennej i nie zawsze udanej egzystencji, by uzyskać kosmiczny spokój, nieruchomy czas i wieczność. Za każdym odtworzeniem rytuału dokonuje się reaktualizacja wydarzeń z zamierzchłej przeszłości, wydarzeń, które zostały opisane w mitach. Tym sposobem rytuał jest rządzony przez mit. Mit dostarcza wzoru zachowań oraz znaczeń i symboliki. Eliade pisze: *Dla człowieka religijnego reaktualizacja tych samych wydarzeń mitycznych stanowi jego największą nadzieję: przy każdej reaktualizacji odnajduje on szanse przeistoczenia swej egzystencji, upodobnienia się do wzorca boskiego. W ostatecznym rozrachunku dla religijnego człowieka społeczeństw prymitywnych i archaicznych wieczne powtarzanie wzorcowych gestów i wieczne spotkanie się z tym samym mitycznym czasem początków, uświęconym przez bogów, nie implikuje pesymistycznej wizji życia; wręcz przeciwnie* (Eliade 1993, 119).

Warto zauważyć, że w myśli Eliadego rytuał pełni drugorzędną rolę, bo jest odgrywaniem przez wierzących wydarzeń zawartych w mitach religijnych. Na przykład Wielkoczwartkowy obrzęd umycia nóg (tzw. Mandatum) jest niczym innym jak odtworzeniem wydarzenia opisanego w Ewangelii św. Jana. Otóż po spożyciu wieczerzy paschalnej Jezus wstał od stołu, zdjął wierzchnie okrycie, wziął ręcznik i przepasał się nim. Potem nalał wody do miednicy i zaczął myć nogi uczniom i wycierać ręcznikiem, którym był przepasany (J. 13, 4-5). To, że Papież i biskupi praktykują obmywanie nóg w Wielki Czwartek jest właśnie odtworzeniem tych wydarzeń. Ten obrzęd jest zarezerwowany dla dostojników kościelnych, ale wierni, szeregowi członkowie kościołów chrześcijańskich uczestniczą w różnego rodzaju obrzędach zarówno indywidualnych (np. modlitwa) jak i zbiorowych (np. przyjmowanie komunii świętej). Istotne z punktu widzenia Eliadego jest to, iż początki każdego z tych nakazanych zachowań można znaleźć bądź w Piśmie św. bądź w tradycji konkretnych kościołów chrześcijańskich.

Problem z tą koncepcją polega na tym, że opisana zasada dobrze pasuje do zdecydowanej większości obrzędów religijnych, lecz zupełnie nie tłumaczy świeckich rytuałów. Nie umniejszając jej znaczenia należy jednak podkreślić, że nie ma ona charakteru uniwersalnego. Dotyczy jedynie obrzędów religijnych. Nic nie mówi o pochodzeniu i funkcji świeckich rytuałów.

Klasyfikacja rytuałów

W pracy „Rytuał: perspektywy i wymiary” Catherine Bell zarysowała sześć głównych rodzajów zachowań rytualnych. Są to: 1) rytuały przejścia, 2) rytuały kalendarzowe, 3) Rytuały wymiany i złączenia, 4) Rytuały chorobowe, 5) Rytuały uctowania, poszczenia i świętowania, 6) Rytuały polityczne (Bell 2009, 93–169). Jak można łatwo zauważyć, nie jest to podział rozłączny – jak później się okaże – można znaleźć przykłady, które można zaliczyć jednocześnie do dwóch lub więcej rodzajów. Niemniej typologia Bell dobrze spełnia zadanie nadania porządku analizie tak bardzo zróżnicowanym faktom. Omówmy wyróżnione typy:

Rytuały przejścia

Rytuały przejścia to ceremonie które towarzyszą i dramatyzują istotne wydarzenia w życiu człowieka jak: osiągnięcie dojrzałości czy ślub (Bell 2009, 94). Warto zauważyć, że natura tworzy tylko impulsy, nie determinuje ani czasu ani przebiegu owych ceremonii. Wszak sam fakt urodzenia nie znaczy jeszcze, że dziecko zostanie uznane za członka grupy, osiągnięcie dojrzałości płciowej nie znaczy, że dana osoba zostanie uznana za mężczyznę czy kobietę, stosunek seksualny nie jest tożsamy z zawarciem związku małżeńskiego. Wszak np. znamy kultury, które hołdowały zwyczajowi małżeństwa dzieci, a w średniowieczu na rycerzy pasowano nieletnich chłopców. Kultura nie jest rezultatem natury, to raczej kultura poprzez rytuały próbuje zapanować

nad naturą. Biologiczne przemiany człowieka zostają wtłoczone w ramy kulturowe. W ten sposób nowa energia biologiczna zostaje spożytkowana dla dobra całego społeczeństwa. Folklorysta Arnold van Gennep (van Gennep 2006) stwierdził, że istnieją powszechnie obowiązujące reguły kierujące zachowaniem członków społeczeństwa podczas przekraczania tych naturalnych granic. Nazwał je „obrzędami przejścia” (*rites de passage*). Składają się one z trzech faz: po pierwsze, z fazy symbolicznej separacji, tj. symbolicznego zerwania z poprzednim życiem, po której jest faza środkowa, w której jednostka jest zawieszona między życiem poprzednim a przyszłym, nie jest już tym kim była, ale wciąż nie jest nową osobą. Ten okres został nazwany fazą „liminalną” (od łacińskiego słowa *limen* = próg). Po jego ukończeniu następuje faza włączenia, kiedy jednostka uzyskuje nową tożsamość i staje się pełnoprawnym członkiem społeczeństwa z nowym statusem społecznym. Często podczas tej fazy liminalnej jednostka jest poddawana różnym próbom, siły, zdolności do utrzymania siebie i przyszłej rodziny czy odporności na ból. Zwłaszcza próby wytrzymałości na ból dowodzą, że jedną z głównych funkcji obrzędów przejścia jest zapanowanie nad biologiczną warstwą osobowości ludzkiej. Tradycyjni Żydzi, których religia jest mocno zrytualizowana, przyjęcie nowego członka podkreślają obrzędem obrzezania, a zdobycie dojrzałości – obrzędem „bar micwy”. W katolicyzmie analogiczną rolę, chociaż znacznie mniej ważną, pełnią obrzędy chrztu i pierwszej komunii. We współczesnym, zachodnim społeczeństwie obrzędy przejścia powoli zanikają, a ich znaczenie jest coraz słabsze. Stają się tylko jeszcze jednym pretekstem do zabawy. Bynajmniej nie jest to coś, z czego powinniśmy się cieszyć. Wszak funkcją obrzędów przejścia jest przekształcenie osobowości, wpojenie jednostce przekonania, że zmieniła się jej pozycja społeczna, co oznacza nie tylko nowe prawa, ale także obowiązki. Problem niedojrzałości współczesnym kobiet i mężczyzn, nieumiejętności radzenia sobie z obowiązkami w jakimś stopniu wynika z tego, iż nigdy nie byli poddani obrzędom przejścia.

Francuski socjolog, Pierre Bourdieu krytykuje tak pozytywną ocenę obrzędów przejścia. Celem obrzędów przejścia – jego zdaniem – jest *oddzielenie jego uczestników od tych, którzy nigdy w nim nie będą brali udziału, ponieważ on ich nie dotyczy* (za: Maisonneuve 1995, 83). Na przykład rytuał przyjęcia na studia, promocji na wyższe stanowiska itd. dotyczy osób z wyższych warstw społecznych. Tym sposobem wyższa pozycja uzyskuje legitymizację społeczną, a nieuczestniczący zostają zepchnięci na dno hierarchii społecznej.

Rytuały kalendarzowe

O ile obrzędy przejścia zdarzają się tylko raz w życiu jednostki, o tyle obrzędy kalendarzowe powtarzają się corocznie i w dokładnie określonym czasie. Ich zadaniem jest ująć w symboliczne ramy przepływający czas, nadać sens zmianom przyrody. Będą to obchody Nowego Roku czy Święta Wielkiej Nocy czy Bożego Narodzenia. Warto zwrócić uwagę, że święta chrześcijańskie naśladują wcześniejsze pogańskie obrzędy, które znacznie wyraźniej

były powiązane z przemianami przyrody. Na przykład Święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (obchodzone 15 sierpnia) jest nazywane Świętem Matki Bożej Zielnej i często łączone jest ze świętem plonów. Bardzo popularnym zwyczajem niegdyś było święcenie i składanie darów z ziół, zbóż, warzyw, kwiatów. Jedną funkcją obrzędów kalendarzowych jest oczywista: chodzi z jednej strony o podporządkowanie przyrody społeczeństwu, z drugiej zaś o właściwą adaptację ludzkich zbiorowości do warunków naturalnych. Oprócz obrzędów odnoszących się do zmiany w przyrodzie wśród rytuałów kalendarzowych występują rytuały odchodzenia ważnych dla całego narodu rocznic, na przykład 3 maja czy 11 listopada. Ich funkcją jest przypomnienie historii narodowej, przedstawienie tych zdarzeń, które były kluczowe dla uformowania państwa w jego dzisiejszym kształcie. Podobną funkcję dla członków wspólnoty religijnej pełnią święta kościelne, na przykład Wielki Piątek jest przypomnieniem męczeńskiej śmierci na krzyżu Jezusa Chrystusa.

Rytuały wymiany i złączenia

W praktycznie każdej religii mamy do czynienia z pewną formą wymiany: wierni ofiarują jakieś dary – oczekując w zamian, że ich prośby zostaną wysłuchane. Związek wiernych z Bogiem zawsze zawiera element bezinteresownego oddania oraz element skalkulowanej manipulacji. Proporcje zależą od wielu czynników, w pierwszym rzędzie od osobowości i kultury religijnej. Dary mogą mieć różny charakter: od symbolicznego (modlitwy, palenie świec, obracanie kołowrotek) po materialny (zwierzęta, wartościowe przedmioty lub pieniądze). Ten rytuał nazywany jest poświęcaniem ofiary. Dosłownie znaczy to uczynienie ofiarowanej rzeczy świętą. Ofiara jest niszczone (zwykle przez spalanie) lub (jeśli to zwierzę) zabijana i też jest albo spalana albo spożywana podczas rytualnych uczt. Ofiara musi być doskonała. Powinna być w rozkwicie, nienaruszona zębem czasu, pozbawiona jakichkolwiek braków. Bell nazywa te obrzędy rytuałami wymiany i złączenia, ponieważ uczestnicy wierzą, iż w kluczowym momencie rytuału następuje złączenie wierzących z Bogiem czy jakąś boską energią.

Jest pewien typ ofiary, który wzbudza szczególne kontrowersje: to ofiara z ludzi. James Frazer w swoim opus magnum „Złota gałąź” opisuje rytuał morderstwa króla w celu przekazania jego magicznej siły następnemu władcy bądź przyrodzie i w ten sposób zapewnienia sobie dobrej płodności, dobrych zbiorów. Świat przyrody w ziemi zamiera i żeby mógł się odrodzić konieczna jest ofiara z człowieka. Śmierć jest konieczna, by kosmiczny porządek został zachowany. W wielu starożytnych kulturach ofiarami byli ludzie: niewolnicy lub jeńcy. Majowie – co, ze zgrozą relacjonowali hiszpańscy księża – poświęcali też swoje dzieci. Również i w religii żydowskiej i chrześcijańskiej można znaleźć ślady tego obrzędu. Z tego punktu widzenia obrzędy – communi jako „jedzenia ciała Chrystusa” i „picia jego krwi” – symbolicznie naśladują rytuały składania ludzi w ofierze (Frazer 2002).

Rytuały leczenia choroby

W społeczeństwach prymitywnych leczenie choroby wymaga poddania się różnym rytuałom uzdrawiającym. Współczesny człowiek wątpi w skuteczność takich zachowań, często uznając je za dowód irracjonalizmu społeczeństw tradycyjnych. Lecz tubylcy bynajmniej nie są tak łatwowierni, jak by chciało tego nasze, wychowane w micie wyższości białego człowieka, ego. Claude Lévi-Strauss wspomina, że gdy po wykonaniu pewnych rytuałów spadł oczekiwany deszcz uczestnicy rytuałów, Buszmeni, bynajmniej nie przypisali sobie zasługi jego wywołania, wręcz wysmiali sugestię obserwatorów, że rytuały sprowadziły opady.

Lévi-Strauss uważa, że na skuteczność symboliczną (czyli skuteczność rytuałów) można spojrzeć z innej perspektywy. Bowiem jeśli nawet zgodzimy się, że same modlitwy kapłana czy zaklęcia wypowiedane przez szamana nie prowadzą do poprawy pogody i nie wpływają ozdrowieńczo na pacjentów, to wcale nie znaczy, że nie są skuteczne w inny sposób. Lévi-Strauss twierdzi, że działanie szamanów można porównać do terapii psychoanalitycznej: daje choremu język, w którym pacjent może wyrazić stany niemożliwe do sformułowania w inny sposób (Lévi-Strauss 2000, 177). Tym sposobem dokonuje się odblokowanie psychologicznych przeszkód i uruchomienie wewnętrznych psychosomatycznych sił. Jednak ta propozycja – jak zauważa Jean Maisonneuve – nie jest to rozwiązaniem problemu, lecz jedynie odświeżeniem starego problemu filozoficznego dotyczącego związków między myślą i ruchem (Maisonneuve 1995, 82).

Rytuały traktowania choroby były przedmiotem badań Victora Turnera (Turner 2010). Rozszerzył on przedmiot badań na wszystkie stany, które zdaniem tradycyjnych społeczności istotnie odbiegają od normalności i wymagają specjalnych rytuałów leczenia. W najbardziej ogólnym znaczeniu chorobą zarówno jednostki jak społeczności mogą być takie zdarzenia jak na przykład urodziny dziecka, menstruacja i śmierć oraz dziwne i rzadkie przypadki jak np. urodziny bliźniąt, ale też takie wydarzenia jak anomalie pogodowe. Wszystkie wydarzenia wymagają odpowiednich rytuałów umożliwiających przywrócenie utraconej równowagi i harmonii.

Rytuały ucztoowania, postzczenia i świętowania

W każdej kulturze istnieją rytuały polegające na zupełnym lub częściowym powstrzymaniu się od jedzenia. Weźmy dla przykładu chrześcijański post i muzułmański Ramadan. Mają to być chwile zadumy i rozmyślań, wyrwania się z normalnego toku życia dla przemyślenia swojej postawy życiowej, stosunków z innymi oraz postawy wobec Boga. Z kolei czas ucztoowania oznacza radość, cieszenia się życiem. Jako przykład może służyć uroczystość biesiadna zwana „potlaczem” w plemionach Kwakiutłów albo tzw. „święto świń” istniejące w kulturze mieszkańców Nowej Gwinei. Ponieważ owe wydarzenia koncentrują się wokół żywności, której bądź nie należy

jeść w danym okresie, bądź też tylko w ograniczonym stopniu, lub też odwrotnie – pozwala się na jedzenie, czy nawet obżarstwo podczas rytualnych uct. I dlatego rytuały postzczenia, uctowania i świętowania zostały zaklasyfikowane do jednego typu. Ważniejsze jest to, że w trakcie tych uroczystości członkowie społeczności demonstrowali swoim zachowaniem przywiązanie do podstawowych wartości kultury. Tańce i różne formy „dramatów społecznych” (pojęcie Turnera) przypominają wszystkim mieszkańców ich mityczną historię i kulturę.

Roger Callois zajmował się analizą świąt jako kulturowego fenomenu spotykanego w każdym społeczeństwie i w każdej kulturze. Callois odwołał się do wprowadzonego przez Durkheima pojęcia „sacrum” i „profanum”, czyli święta i świeckości. Píše: *Mdłej ciągłości święto przeciwstawia bowiem wybuchowość; powszedniemu powtarzaniu tych samych zajęć i trosk – frenetyczne uniesienie, spokojnym pracom, gdy każdy trudzi się na własną rękę – potężne tchnienie zbiorowego szalu; rozproszeniu społeczeństwa – jego skupienie; beznamiętnej rutynie rozluźnionych faz istnienia – gorączkowość chwil szczytowego napięcia* (Callois 1973, 124–125). O ile w życiu codziennym święto przejawia się jako negacja, poprzez zakazy, o tyle, w okresie świątecznym, przynajmniej niektóre zakazy zostają uchylone i to wcześniej było surowo zakazane jest dozwolone. Te świąteczne uciechy i wybryki polegające m.in. na tym, że następuje zrównanie hierarchii: podwładny może traktować swojego przełożonego jak równego sobie, że można żartować i kpić z rzeczy, które w normalnym czasie są otaczane poważaniem i szacunkiem. Pozwala się też na hałaśliwe demonstrowanie swojej radości, nadużywanie używek itd. Zdaniem Callois człowiek w życiu świeckim jest spętany różnymi zakazami i nakazami, święto daje mu chwilę oddechu, oderwania się od nudnej i ponurej rzeczywistości. Jednostka ma możliwość odreagowania zablokowanego napięcia, stłumionych emocji, skrępowanych myśli i wyobrażeń, które podlegały kontroli psychologicznych mechanizmów obronnych lub też były przedmiotem kontroli społecznej. Funkcję katharsis pełnią też zabawy, czyli zachowania swobodne, nieproduktywne, pozbawione przymusu, chociaż kierowanych pewnymi regułami.

Z innej perspektywy rytuały świąteczne analizował Victor Turner. Przyjął koncepcję van Gennepa trzyfazowego procesu przebiegu rytuałów, rozszerzając ją na całe życie społeczne. Twierdził: *życie społeczne jest procesem dialektycznym, który zawiera następujące po sobie bytowe doświadczenia wywyższenia i poniżenia, communitas i struktury, jednorodności i zróżnicowania, równości i nierówności. Przejście ze statusu niższego do wyższego prowadzi przez czeluść bezstatusowości. W tym procesie przeciwieństwa tworzą siebie nawzajem i są sobie nawzajem nieodzowne (...)* Innymi słowy, doświadczenie życiowe jednostki obejmuje następujące po sobie wystawienie na podległość strukturze i communitas, na stany i przejścia (Turner 2010, 117–118). Turner używa pojęcia „communitas”, żeby podkreślić fakt, że człowiek w środkowej fazie nie należy do zwykłej wspólnoty, ale szczególnej zbiorowości: ludzi pozbawionych oznak statusu społecznego. Są to konkretne jednostki, odrębne

jednostki, które chociaż różnią się fizyczną powierzchownością i talentami umysłowymi, to jednak są uważane i traktowane jako równe sobie. Struktura społeczna w której status i rola społeczna często przesłaniają konkretną osobę i *communitas* to dwa biegunowe modele społeczeństwa (Turner 2010, 176). Proces życia społecznego, który bardziej lub mniej oscyluje wokół bieguna struktury społecznej, w pewnych chwilach zbliża się do przeciwnego bieguna: *communitas*. Najbardziej spektakularne dla tego okresu obrzędy to „rytuały odwrócenia statusu”. To okres kiedy mężczyźni ubierają stroje kobiece, a kobiety męskie, gdy możni udają biedaków, biedni są traktowani jak bogacze, klauni są królami, a królowie klaunami, gdy władcy grają rolę służących, a służący panów. Rytuały odwrócenia statusu spotykamy zarówno w czasach starożytnych jak i współcześnie. W starożytnej Babilonii istniało święto fałszywego króla, w Rzymie podczas święta Saturnaliów właściciele usługiwali niewolnikom, w Anglii w okresie świąt Bożego Narodzenia do Trzech Króli w każdym domostwie wybierano „króla bezhołwia”, służącego, który pełnił w tym okresie rolę pana. (Burke 1991, 69–73). We współczesnej polskiej kulturze ludowej też występują rytuały odwrócenia statusów – na przykład w podczas Dożynek (święta plonów) częste jest żartobliwe naśmiewanie się z przywódców politycznych. Turner uważa, że zarówno analizowane przez van Gennepa rytuały przejścia (czyli w jego terminologii rytuały podwyższenia statusu), jak rytuały zmiany i odwrócenia statusu, wzmacniają strukturę. Píše: *gdyby nie było przerw, odstępów, nie byłoby struktury, i to właśnie owe przerwy są w tego typu liminalności wzmocnione. Zaś odwrócenie statusu nie oznacza wcale „anomalii”, ale po prostu nową perspektywę, z której można się przyglądać strukturze* (Turner 2010, 194). Problemem jest to, że w niektórych społeczeństwach i okresach historycznych rytuały odwrócenia statusu występują częściej niż w innych. Być może słusznie przypuszcza Peter Burke, że rytuały odwrócenia są blisko związane z władzą autorytarną (Burke 1991, 70).

Rytuały polityczne

Polityczne rytuały to *ceremonie, które specjalnie zostały zaplanowane dla konstrukcji, demonstracji i promocji władzy politycznych instytucji (takich jak np. król, państwo czy rada starców) lub politycznych interesów odrębnych politycznych ciał i podgrup* (Bell 2009, 128). Łatwo znaleźć przykłady takich ceremonii w czasach współczesnych. Będą to rytuały koronacyjne, zaprzysiężenia demokratycznie wybranych władz, uroczyste przekazanie kluczy do miasta itd. Ale także do takich obrzędów można zaliczyć rytuały pogrzebowe (władców), wybory parlamentarne czy sesje parlamentarne. W rytuałach politycznych, zwłaszcza dotyczących przekazania władzy odzwierciedla się charakter stosunków władzy. Im dany system jest autokratyczny, tym większą rolę w legitymizacji władzy odgrywają ceremonie. Organizuje się je ze szczególnym przepychem i na wielką skalę. W ustrojach totalitarnych szczególną rolę odgrywało wojsko. Parady i defilady miały wzbudzić strach i podziw do władcy u przeciętnego obywatela. W tradycyjnych monarchiach

dominującą rolę odgrywał Kościół i jego funkcjonariusze: księża i biskupi. Odzwierciedlało to średniowieczną ideę, że władza królewska pochodzi od Boga. W średniowiecznej Rosji posunięto się jeszcze dalej – nastąpiła sakralizacja władzy i osoby władcy. Borys Uspienski analizując rosyjskie rytuały koronacyjne wykazał sakralizację władzy w rytuale przekazania władzy nowemu carowi. O ile zarówno w tradycji bizantyjskiej jak i kulturze łacińskiej Europy koronacja łączyła się z namaszczaniem nowego władcy bierzmem, o tyle w Rosji (i tylko tutaj) nastąpiło utożsamienie bierzmowania z rytuałem koronacyjnym. Ów rytuał stał się centralnym elementem sprawowanej liturgii. Uspienski zauważa: *W ten sposób car przyjmował komunię właśnie jako pomazaniec, który w obrzędzie namaszczenia upodobnił się do Chrystusa* (Uspienski 2000, 23).

We współczesnych państwach narodowych stopniowo zmniejsza się udział Kościoła. Natomiast począwszy od XIX wieku coraz większą rolę odgrywa wojsko. Udział żołnierzy jest postrzegany jako rodzaj pośredniej partycypacji całego narodu. Rytuały oddawania czci Nieznanemu Żołnierzowi – Benedykt Anderson interpretuje jako oddawanie czci całemu narodowi (Anderson 1997).

Socjologiczna perspektywa: Emil Durkheim i jego kontynuatorzy

*Zasługi socjologii w dziele analizy kultów religijnych nie sposób przecenić. Lecz niezależnie jaką socjologiczną teorię religii weźmiemy, zawsze dostrzeżemy wpływy jednego badacza, twórcy fundamentów socjologii, a w szczególności socjologii religii: francuskiego socjologa Emila Durkheima. Durkheim był twórcą i wybitnym przedstawicielem socjologizmu, czyli kierunku który wszystkie stworzone pojęcia umiejscawiał w społecznym kontekście, starając się tłumaczyć poprzez wykazywanie pełnionych przez nie społecznych funkcji. Religia jest w jego ujęciu konstytuuje społeczeństwo. Czytając jego pisma praktycznie trudno odróżnić kościół od społeczeństwa; często oba pojęcia występują niemal jak synonimy. W rozdziale drugim swojej klasycznej pracy „Elementarne formy życia religijnego” pisze następująco: *Ogólnym wnioskiem niniejszej książki jest to, że religia jest rzeczą wybitnie społeczną. Przedstawienia religijne to przedstawienia zbiorowe, które wyrażają zbiorowe rzeczywistości; obrzędy są sposobami działania, jakie powstają tylko w łonie zwartych grup, mającymi wywoływać, podtrzymywać lub odnawiać pewne stany umysłowe tych grup* (Durkheim 1985, 152).*

Obrzędy tutaj są przez Durkheima definiowane jako pewien typ zbiorowej aktywności, spajający i tworzący społeczeństwo. Żeby zrozumieć jego sposób myślenia warto odwołać się do zamieszczonych w cytowanej pracy obrazu dwóch zbiorowości, pierwsza składa się z małych grupek wciąż przemierzających się myśliwych i zbieraczy, rzadko wchodzących ze sobą w kontakt oraz druga, to rozwinięte i historycznie późniejsze społeczeństwo, którego

członkowie z religijnego nakazu w określonych miejscach i przez okres od kilku dni do kilku miesięcy w roku pozostają w fizycznej bliskości. W czasie spotkania, w momencie zetknięcia się ze sobą ogarnia ich emocjonalne uniesienie, potęgowane przez koncentrację uwagi na jednym obiekcie i świadomość fizycznej współobecności. W kulminacyjnym momencie rytuału ów ludzki zbiór przeobraża się w całość; nie w sensie licznym, lecz mentalnym, uczestnicy zaczynają myśleć o sobie „my”. Tym samym druga zbiorowość może funkcjonować jako rozwinięte społeczeństwo, pierwsza pozostaje na etapie luźnych związków małych grup społecznych.

W koncepcji Durkheima ważne są dwa elementy: tworzenia się wspólnoty oraz jej symbolicznego wyrażenia. Oba te aspekty są ze sobą powiązane, chociaż aspekt kreacji ładu jest ważniejszy i pierwotniejszy od aspektu symbolicznego wyrażania. W rytuałach uczestnicy w pewnym stopniu odtwarzają społeczeństwo, a nie tylko go wyrażają czy naśladują (Bellah 2005, 185).

Antropolożka Mary Douglas, twórcza kontynuatorka Durkheima, analizuje funkcje jakie pełni rytuał w życiu człowieka. Przede wszystkim zachowania symboliczne organizują nasze postrzeganie, pokazują co ważne, a co można zignorować. Rytuał poddaje analizie nasze doświadczenie i wskazuje punkty łączące przeszłość z teraźniejszością i ukierunkowuje naszą uwagę na przyszłe doświadczenia. Ponadto dzięki rytuałowi odbieramy nowe doświadczenia: zdarzenia, które gdyby nie były umieszczone w porządku rytualnym byłyby ignorowane (Douglas 2007, 101–103).

Teoria Durkheima miała swoich gorących zwolenników, ale też była i jest zdecydowanie krytykowana. Przedmiotem szczególnej krytyki było przyznanie obrzędowi prawie wyłącznej zasługi w tworzeniu „solidarności społecznej”, bowiem – jak twierdzi Michael Herzfeld – *taki pogląd pozbawia aktorów społecznych jakiegokolwiek roli w budowaniu własnych rzeczywistości społecznych* (Herzfeld 2004, 357).

Natomiast Mary Douglas w pracy „Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii” (2004) próbowała zastosować teorię rytuału Durkheima do badań nad zbiorowością Irlandczyków żyjących w Londynie. Skrytykowała reformy Synodu Watykańskiego II za racjonalizację rytuałów poprzez pozbawienie ich atrakcyjnej tajemniczości i niezrozumiałości poprzez usunięcie łaciny i wprowadzenie języków narodowych do liturgii. Douglas zauważa, że osłabienie znaczenia piątkowego postu sprawiło, że Irlandczycy, którzy swoją tożsamość zbiorową budowali na rytuałach jedzenia poczuli się zagubieni wśród mas Anglików. We wspomnianej pracy Douglas analizuje wyróżnione przez brytyjskiego socjolingwistę, Basila Bernsteina (Bernstein 1980), dwa style komunikowania się rodziców z dziećmi: pierwszy ograniczony, charakterystyczny dla rodziców z klasy robotniczej, polega na tym, że rodzice uzasadniają swoje decyzje odwołując się do autorytetu i statusów i ról społecznych (np. małe dziewczynki nie biją się z chłopcami), drugi, rozwinięty, właściwy rodzicom z klas średnich, przyjmuje, że rodzice powinni wyjaśnić dziecku zło które czyni, skłaniając go do wczucia się w rolę partnera (np. nie wolno ciągnąć dziewczynkę za włosy, bo je to boli). Według Douglas funk-

cjonowanie tych dwóch typów komunikacji odzwierciedla 1) Durkehimowski podział pracy na solidarność mechaniczną i organiczną, oraz 2) podział na kultury w których istnieją wyraźnie zdefiniowane statusy i role społeczne oraz kultury w której statusy i role są zamazane i niewyraźne i dlatego są ciągle negocjowane.

Kłopot z koncepcją Douglas polega na tym, że zgadzając się z tym, że racjonalizacja rytuałów osłabia tożsamości zbiorowe, to tak zdecydowanej oceny nie można wystawić zacieraniu się różnic między rolami męskimi a żeńskimi. Wszak można to traktować jako wyraz kobiecej emancypacji.

We współczesnej socjologii problematyka rytuału jest podejmowana z czterech perspektyw: pierwsza – której najważniejszym przedstawicielem jest Robert Merton, łączy inspiracje durkheimowskie z teoriami wypracowanymi na terenie socjologii organizacji, drugi kierunek używa teorii Durkheima w badaniach z zakresu historii społecznej lub współczesnej kultury (np. sportowej) – przykładem są badania Kai Eriksona nad zjawiskiem polowań na czarownice w kolonialnej Ameryce, trzecia teoria, Ervinga Goffmana, analizuje zachowania rytualne, koncentrując uwagę na ich aspekcie komunikacyjnym i symbolicznym, zaś trzecia teoria, Randalla Collinsa, podejmuje problem rytuałów w ich aspekcie tworzenia przez nie wspólnot politycznych.

Teoria Roberta Mertona

Merton traktuje rytuał jako wyuczony wzór zachowań, który nie jest skuteczny, nie prowadzi do realizacji celów, a utrzymywany jest jedynie dlatego, iż zaspokaja potrzebę redukcji lęku przed nieznanym (Merton 1982). Ta problematyka pojawia się w jego analizach patologii biurokracji oraz sposobów przystosowania się jednostek do rozdźwięku zinstytucjonalizowanych sposobów postępowania oraz kulturowo określonych celów. Rytuał występuje w negatywnym kontekście; to wyraz społecznej dewiacji. W pierwszym przypadku rytualizm (sztywne trzymanie się pewnego, sformalizowanego wzoru) jest wynikiem właściwości strukturalnych organizacji biurokratycznej oraz socjalizacji urzędników do pełnienia formalnych ról. W drugim przypadku rytualizm jest rezultatem struktury społecznej w której istnieje konflikt między normami a kulturowo określonymi celami (czyli występuje anomia), tj. społecznie popierane i akceptowane wzory zachowania rzadko prowadzą do osiągnięcia społecznie popieranych celów. W tych warunkach jednostki lub całe grupy mogą próbować zmienić swój sposób postępowania i narazić się na represje ze strony organów kontroli albo zmienić swoje cele, czego negatywną konsekwencją może być izolacja i wykluczenie z środowiska społecznego. Utrzymywanie rytuału prowadzi do obniżenia aspiracji. Merton uważa, że takie zachowanie jest rezultatem obawy utraty statusu społecznego, które jednostka żywi w obliczu coraz bardziej intensywnej rywalizacji w grupie. Jest to swego rodzaju ucieczka w prywatność, w sytuacji gdy życie zawodowe nie spełnia oczekiwań. Merton wskazuje zbiorowość w której relatywnie często spotyka się taki wzór zachowania; to klasa niższa-średnia.

Bowiem członkom tej klasy usilnie wpaja się szacunek do norm i wartości. Jednocześnie ich obiektywna sytuacja na rynku pracy jest znacznie gorsza niż członków klasy wyższej średniej. Rytualizm jest właśnie psychospołeczną odpowiedzią na ten rozdzźwięk (Merton 1982, 213-214).

Badania Kai Eriksona

Teoria Durkheima rytuałów była i jest inspirująca. Przyjmując jej założenia można przypuszczać, że w sytuacji zmian kulturowych i społecznych, gdy główne wartości tworzące społeczność ulegają zmianom, pojawiają się rytuały, których funkcją będzie przypomnienie społeczeństwu głównych wartości oraz odbudowanie społecznej spójności i zapobieżenie anomii. Takie założenia przyjął Erikson dla analizy zagadkowego wybuchu polowania na czarownice w kolonialnej Ameryce, w stanie Massachusetts, w XVII wieku (Erikson 1966). Erikson twierdzi, że owe „polowania”, były niczym innym jak sposobem demonstrowania i wpajania podstawowych wartości, które rządziły zbiorowością Kościoła purytanów. Były odpowiedzią na osłabienie się „granic” między purytanami a zbiorowościami innych Kościołów. Wzory odprawiania czarownictwa i osobowości heretyków pełniły funkcję „słupów granicznych”, których przekroczenie wiązało się z karami. Pierwsza fala oskarżeń o czarownictwo pojawiła się w chwili wybuchu gwałtownych kontrowersji na temat tzw. „kapłaństwa wszystkich wiernych”. Druga fala była odpowiedzią na pojawienie się wprawdzie niewielkiej, ale z ideologicznego punktu widzenia niebezpiecznej dla purytanów: kolonii kwakrów. Zaś trzecia, w miasteczku Salem, była związana z kontrowersjami na temat zwierzchności przywództwa purytanów mieszkających w Anglii nad społecznościami wiernych w Ameryce.

Teoria dramaturgiczna Ervinga Goffmana

W teorii Durkheima aspekt kreacji porządku społecznego przeważa nad aspektem komunikacyjnym obrzędów religijnych. Kontynuatorzy jego myśli skoncentrowali się na aspekcie komunikacyjnym – Goffman, lub aspekcie kreacyjnym – Collins. Teoria Goffmana nazywana jest koncepcją „rytuału interakcyjnego. W jego ujęciu rytuałem jest każda interakcja (przede wszystkim słowna) której przebieg ma charakter wystandardyzowany, określony przez swoisty kwestionariusz kulturowy. Goffman twierdzi: *W każdym społeczeństwie jest tak, że zawsze gdy pojawia się możliwość interakcji słownej, zaczyna działać system technik, konwencji i procedur, który kieruje przepływem informacji i porządkuje go. Za jego sprawą staje się jasne, kiedy i gdzie można nawiązać rozmowę, w jakim gronie i co może być jej tematem. Zbiór znaczących gestów służy uruchomieniu strumienia komunikacji i uprawomocnieniu wszystkich zainteresowanych jako uczestników* (Goffman 2006, 34).

Goffman analizuje zachowania jednostek tak jak się odbiera grę aktora w teatrze. Ta teatralna analogia skłania go do ujmowania zachowań działających jednostek jako ukierunkowanych na wywarcie wrażenia na partne-

rach interakcji (czyli innych aktorach) oraz widowni (osób obecnych). Aktor swoją rolę odgrywa na scenie złożonej z różnego rodzaju materialnych rekwizytów i innego wyposażenia, w mniejszej lub większej zgodzie pewnym kulturowym scenariuszem przygotowanym na określone sytuacje. Autor tej koncepcji zakłada, że jednostki są bardziej lub mniej autentyczne w odgrywaniu swoich ról, chociaż dopuszcza istnienie cynicznych graczy, którzy poza sceną są zupełnie inni. Jednak nie sądzi, by miało to decydujący wpływ na ich zachowanie.

Koncepcja rytuałów interakcyjnych Randalla Collinsa

W przeciwieństwie do Goffmana Collins zajął się rytuałem właściwym, czyli rytuałem w sensie antropologicznym. Ale w przeciwieństwie do antropologów nie wychodzi od analizy zaobserwowanych obrzędów, lecz swoją teorię konstruuje od podstaw, starając się określić warunki pojawiania się rytuału. Wychodzi od stwierdzenia, że każde zjawisko jest w mniejszym lub większym stopniu lokalne, i każde zjawisko jest w mniejszym czy większym stopniu regulowane przez istniejące wzory makrostrukturalne. Rytuał pojawia się, gdy: 1) przynajmniej dwie jednostki są fizycznie współobecne, 2) są skoncentrowani na tym obiekcie i odczuwają ową wspólność uwagi, 3) dzielają wspólną atmosferę i emocje. Te trzy warunki są podstawowe, bo eliminują z rozważań zbiegowiska czy przypadkowe spotkania. Ich konsekwencją jest 4) wzrost emocji, które zostają wyrażone ruchem ciała i głosem. Następuje stopniowa synchronizacja ruchów i głosów. Jako rezultat pojawia się później 5) poczucie moralnej wspólnoty, które następnie jest wyrażane symbolicznie. Symbole pełnią funkcję przypominania odczuć oraz powinności wobec grupy, a także budują tożsamość zbiorową. 6) Uczestnicy owych rytuałów opuszczają zgromadzenia napełnienia swego rodzaju moralnej siły. Collins uważa, że rytuały łączą się w łańcuchy i pełnią funkcję dostarczania „energii”, uczestnicy „ładują swoje baterie”. Uczestnictwo w rytuałach wskazuje cele i daje motywację by dążyć do ich osiągnięcia. Ponadto uczestnicy uzyskują „kapitał kulturowy” (zestaw pojęć w których mogą wyrażać swoje emocje) oraz „kapitał społeczny” (więzi między jednostkami) (Collins 2002, 20-24). Collins próbuje zastosować swoją teorię do wyjaśnienia pojawienia się w zbiorowości intelektualistów z ich specyficzną etosem i ponadnarodowymi więzami i lojalnościami. Jego zdaniem owa kultura rozwinęła się dopiero gdy powstała technologia rozpowszechniania słowa pisanego, a osoby zawodowo trudniące się piśmem zyskały możliwość kontaktowania się ze sobą.

Psychologiczna perspektywa

Dokonałiśmy przeglądu podstawowych teorii socjologicznych i antropologicznych rytuału i obrzędu. Lecz przegląd koncepcji rytuału nie może być uznany za wyczerpujący bez chociażby krótkiego wspomnienia o psycholo-

gicznej perspektywie na rytuał. Dla psychologów rytuał to określony ściśle wzór zachowania, często odtwarzany w indywidualnych zachowaniach jednostek. Co odróżnia perspektywę psychologiczną to zwrócenie uwagi na znaczenie rytuału dla indywidualnej osobowości. Uczestnictwo w ceremoniach daje jednostce obraz idealnego wzoru, staje się on elementem jej tożsamości, a poprzez jego dokładne odtwarzanie uzyskuje ona pewność siebie i przekonanie słuszności. Jednostkowe rytuały nadają znaczenie zwykłym codziennym czynnościom, redukują stres i niepewność oraz ograniczają impulsywność, a także pozwalają na skanalizowanie negatywnych i nadmiernych emocji w społecznie akceptowane i kontrolowane formy (Spilka 2005, 366–367).

Zakończenie

Na początku tego tekstu stwierdziliśmy, że problematyka rytuału nie cieszy się szczególnym uznaniem, przynajmniej na terenie socjologii, ze znaczącym wyjątkiem szkoły E. Durkheima. Znacznie więcej uwagi temu zagadnieniu poświęca antropologia społeczna i kulturowa oraz religioznawstwo. Problematyka rytuału pojawia się także i w innych naukach humanistycznych. Wydaje się, że problematyka rytuału jest miejscem spotkania się różnych dyscyplin naukowych i dlatego postęp w badaniach będzie możliwy, jeśli zastosujemy interdyscyplinarną perspektywę.

Zapełnienie luki w obszarze wiedzy to nie jedyny powód dla którego warto zainteresować się problematyką rytuału. Drugi powód to wyzwania życia społecznego współczesnych wielkich zbiorowości. Wszak rytuały i obrzędy są ważnym elementem życia małych społeczności. Lecz różni teoretycy, praktycy życia społecznego i zwykli obywatele często ubolewają nad zanikiem życia wspólnotowego oraz rozpadem społeczności lokalnych i wspólnot. Poczucie odosobnienia i osamotnienia, brak silnych więzi społecznych, niezdolność do samoorganizacji dla obrony wartości to także rezultat upadku życia wspólnotowego. Teoria społeczna wskazuje, że to właśnie rytuały budują owe więzi społeczne i tradycyjnych społecznościach lokalnych występują powszechnie. Tym samym istnieją konkretne, praktyczne, nie tylko teoretyczne, powody by problematyka rytuału stała się jednym z centralnych zagadnień współczesnej socjologii.

